国家教育部人文社会科学研究基地北京大学东方文学研究中心重大课题
国家社会科学基金十五规划项目

比较文化学

方汉文 著

广西师范大学出版社

当代中国学者与世界文化的对话

述道鞠翔、自开户牖、搭建新的文化理论体系

创立汇通古今中西、

以传统学术思想与西方理论相结合的比较文化学模式

一部走向世界的中国学术理论著作

ISBN 7-5633-3786-5

9 787563 337866 >

ISBN 7-5633-3786-5/G・2394

定价：35.00元

比较文化学

BIJIAOWENHUAXUE

方汉文 著

广西师范大学出版社

·桂林·

图书在版编目（CIP）数据

比较文化学 / 方汉文著. －桂林：广西师范大学出版社，2003.1

ISBN 7-5633-3786-5

Ⅰ. 比…　Ⅱ. 方…　Ⅲ. 比较文化－研究
Ⅳ. G04

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2002）第 105699 号

广西师范大学出版社出版发行
（桂林市育才路 15 号　邮政编码：541004）
（网址：http://www.bbtpress.com.cn）
出版人：萧启明
全国新华书店经销
桂林中核印刷厂印刷
（广西桂林市八里街 310 小区　邮政编码：541213）
开本：787 mm×1 092 mm　1/16
印张：20.75　字数：320 千字
2003 年 1 月第 1 版　2003 年 1 月第 1 次印刷
印数：0 001～3 000　定价：35.00 元

比较文学丛书序

錢仲聯

比较文学，今之显学也。为此学者，必通多种域外文学，然后能以中国之文学与域外之文学比；域外之文学，又得以甲国之文学与乙国之文学比；不论中外，又得以古昔之文学与近现代之文学比；以某一体制之文学与其他体制之文学比；其比较亦至不一矣。比较又必须品评其高下，衡量其得失，扬其长，贬其短，而使后来之文学得有所借鉴而发展，此则比较文学终极鹄的也，否则为比较而比较亦何所用哉！

比较文学一科，来自域外。国内擅此学者，今亦不乏其人。然在我古昔，虽无比较文学之名，而有其实。请循其本。《左氏传·襄公二十九年》载吴季札出使鲁国时，请观于周乐，古者诗乐不分。季札请观于周乐，先《国风》，于《周南》、《召南》，称曰："美哉！始基之矣，犹未也。然勤而不怨矣！"于《邶》、《鄘》、《卫》，称曰："美哉，渊乎！忧而不困者也。"及其下为听《王》、《郑》、《齐》、《豳》、《秦》、《魏》、《唐》，多褒词，《陈》则叹其"国无主，其能久乎"？自《郐》以下无讥焉。继听《小雅》、《大雅》、《颂》，而俱致以至隆之赞词。其贬也，赞也，俱皆有高下也。有等第也，俱相比较而得之也。此非我国之比较文学之始而何。其后则有《诗三百》与楚骚之比，楚骚与汉赋之比，六朝骈俪之文与唐宋散文之比，六朝文中又有晋宋高格与齐梁卑靡之比，六朝骈文与唐骈文之比，唐以前之骈文与宋四六之比。俱为唐宋古文之八大家，又有韩与柳之比，唐韩柳与宋欧阳氏等六家之比。降及曼殊一代，又有桐城派与阳湖派、湘乡派古文之比，清初陈维崧骈文家与清中叶洪亮吉、汪中之比；清初陈维崧派词与朱彝

尊浙派词之比;陈、朱与清中叶常州派词之比,常州派词与清末四大家词之比;清末又有四大家与王国维人间词派之比。比较而得之结论,亦至不一矣。韩愈《进学解》论曰:上规姚姒(指尧典、舜典等)浑浑无涯,周《诰》殷《盘》,佶屈聱牙。《春秋》谨严,《左氏》浮夸;《易》奇而法,《诗》正而葩;下逮《庄》、《骚》,太史所录,子云、相如,同工异曲。与季札之评周诗之比较法也。因之,谓比较文学,必域外专家始能之,国人则门墙以外人也,予谓不然。

今方汉文教授之于比较文学,盖专精而企求造极者也,其学无疑为现代方法之学,广博之学,而非如余之所云,仅古人之略引端绪者。君将传播发展此学于域内外,编此丛书,以为嚆矢。嘱余引皇,余不辞弇陋而序之如此。

庚辰立冬谨撰,时年九十三

序

贾植芳

汉文同志托人将他的新著《比较文化学》从苏州带给我。读完它，我深感这是一部具有开拓性意义的著作，我有向广大读者与同行大力推荐的必要。

比较文化学是对不同文化进行比较的学科，正如汉文所言，它在当代中国乃至国际学术界都是一个新学科，甚至可说是尚未形成的学科。对不同文化进行比较古已有之，前辈学人为我们留下了浩如烟海的相关著述，但比较文化学作为一门学科至今"尚未形成"，足见这门学科建立的难度非同一般。随着全球化时代的迅猛到来，不同的文化传统、文化特性与文化形态之间的冲突、对话、交流越来越成为我们生活中的一部分，为了明辨这种共生而多元的文化景观，进行不同文化之间的通融与分析，比较文化学建立的时运应该是来到了。

汉文是一个敢于吃螃蟹的人，他毅然从事这项十分艰巨的工作，著作了比较文化学的第一部正规理论教材，是国家教育部人文社会科学研究重点基地北京大学东方文化研究中心的重大课题之一。一门新学科的创立绝非一个人一本书能够完成，然而作为一个躬身力行的开路者，汉文展现了一种难能可贵的学术态度，这需要勇气，更需要非同一般的学术视野和底气。

说到"底气"，据我所知，汉文的学术素养在他这一代学人中是弥足珍贵的。1950 年出生的汉文在他的同代人中是相当幸运的：出身于书香门第，祖父是一介儒生，给他留下不少中国古代典籍，父母从事外语教学与研究，使他早早掌握了俄语和英语。"文化大革命"中，举国荒唐，风雅

沉沦,汉文却在父亲的指导下把《诸子集成》的一些重要篇章译成俄语和英语。想像当时的情景,既有些黑色幽默,更足见一种象征意味:在“礼失,求诸野”的年代,我们传统文化的命脉依然在民间幽暗的角落薪继火传,且通过一个中学生的翻译活动执拗地传达出与世界“对话”的渴望……“文化大革命”后,汉文自然顺理成章地接受着难得的正规教育,攻读博士,后又赴美国图兰大学做博士后,如饥似渴地追求“知故知今,知中知外”。

汉文多年耕耘学术,在比较文学、比较文化学、西方文艺心理学诸方面收获颇丰,这部最新著作《比较文化学》更是一项相当重要的学术成果。在该书的前两章,作者对比较文化学的定义、特性和意义,研究的对象和范围,砌筑了牢实的学科基石。他一方面澄清了西方文化中心论的偏颇和问题,另一方面则吸取其合理成分。“比较文化学的方法论”一章,全面、系统地研究了比较方法问题,提出了比较方法论的范畴,在对比较主义思潮的历史回顾中,探讨了比较方法、比较思维与辨证逻辑的关系。汉文所做的对比较方法多样性的分析很启发人,他所提出并分析的历史实证(考据研究)方法、逻辑评价(平行研究)方法、起源比较研究以及共时历史方法,是在吸收融会古今中外理论方法的基础上,磨淬出来的比较文化研究的有效工具。

值得注意的是,作者在治学的态度和方法上,能够牢牢扎根于中国文化的传统与现实,又有广袤的世界文化视阈,特别对琳琅满目的西方兴起的各种思潮、观点、理论和方法,能努力做到冷静地判断和辨析,做合情合理的批判、摄取、改造、扬弃和融会,这是一种严谨的创造性的学术态度,的确难能可贵。当然,我相信作为该著作的每一个读者,也会以这种严谨求实的创造性态度来面对这一部自成体系的一家之言,感受它的学术价值,吸取其中珍贵的学术资源,从而将比较文化学这一崭新学科的理论体系建构更加引向深入。

是为序。

2002年10月14日

目　录

BIJIAOWENHUAXUE 绪论

物相杂而为之文，事得比而有其类。

——章学诚

□人类文化交往历史的研究分为三个大的阶段：

上古到19世纪是文化直观比较阶段

19世纪的“比较主义”思潮代表了其发展的第二阶段

20世纪的全球化时代标志着文化比较研究的新发展

第一节　文化比较研究的初期

西方哲学家康德有一句名言：敢于求知（拉丁文 Sapere audi）

这句话对当代中国学者来说更是具有特殊的意义，因为我们所面临的是一个全球化的时代，这个时代的重要特征之一就是东西方各民族重新处于共同的、具有历史创造意义的新起点。从启蒙主义之后，西方科学的突飞猛进为世界文化做出了重要贡献，也为当代学术创造了大量新的学科类型。从那以后，西方文化逐渐成为世界的主导类型，开始了现代化的历程。但无可讳言，这种现代化除了对世界经济文化发展有巨大推动作用外，也有它不可避免的缺陷。虽然其缺陷并不是主要的，也不是不可避免的，但必须要及时地发现它并预防它，以免造成更大的损害。其中重要的一点就是一种单一化与所谓的"一体化"(unification)进程，这使得人类文化的多样性面临被消除的考验。这就使我们不得不重新探索新的文化理念与模式，可以说，世界文化再次处于一个转型的时代。东西方文化的大交汇，使得东方古老文明的智慧再次引起世界的关注，这也给予了东方特别是中国学者一次创造的契机。几个世纪以来，中国学者主要是接受学习西方的学科模式和学科思想。现在，在某些方面，中国学者面临着创造新学科的可能，因为多种文化的创造取代了单一文化的创造，这已经是现代学科发展的重要趋势。比较文化学，就是中国学者可以显示自己的理论创造力的一个新学科。

要创造比较文化学的新学科、学科模式和学科思想，先要对于人类历史文化有新的认识。

人类的文化从滥觞到今天，已经有数十万年的历史。如果从旧石器时代算起，大约有 50 万年。根据考古学家的意见，人类没有文字之前的时代属于史前时代，最接近现代的是青铜时代，距今已经有2 500年到5 000年；青铜时代之前的新石器时代约在公元前5 000年至前7 500年的时期。旧时器时代为公元前7 500年至 40 万年前的时期。从旧石器时代至今，在这不算短的历史时代中，人类从原始人进化到现代人，创造了宇宙中许多原来没有的事物。人类的创造尽管分门别类，形态万千，如农业、牧业、渔业、工业，政治、法律、道德、学术、文学艺术……但从广义角度可以说都是一种文化的创造。从这个总体方面来看，人

类的行为就是不同文化创造的行为。当代世界上有数百个国家,成千上万个民族,各自都有自己的文化。既然人类历史是如此久远,人类社会、国家、民族的划分又是如此之多,对于不同文化之间的比较研究就成为必要。

从历史时代而言,也就是从纵向的考察,不同的历史时代有不同的文化,甚至同一时代就会有多种不同的文化。我们以欧洲旧石器时代文化来作个例子,中国著名考古学家裴文中曾经把它的不同历史时期的文化列表如下:

旧石器时代
旧石器时代前期:
舍利文化期(Chellean)
阿舍文化期(Acheullean)
旧石器时代中期:
莫斯耶文化期(Mousterian)
旧石器时代后期:
奥瑞聂文化期(Aurignacian)
梭鲁特文化期 (Solutrean)
马格德林文化期(Magdalenian)
新旧两石器时代过渡期:
阿奇文化期 (Azilian)[①]

仅仅是欧洲旧石器时代就有如此多样的文化形态,更不要说世界其他地区和民族的文化了。而且在文化的演变中,一方面是每一种文化的更替期越来越短,所以到了以后的时代中,文化形态变得越来越多样;另一方面是文化形态之间的混合与交叉加剧,比如欧洲的古希腊罗马文化以后与基督教文化混合起来,形成了欧美的近现代文化。中国文化从夏商周时代起就与周边的“四夷”互相交往,并一直在吸收所谓的“夷蛮狄戎”的文化成分。到了汉代以后,印度佛教东传,也对中国文化的历史进展产生了巨大作用,使中国文化变得更加完整与丰富。因此,就需要我们对于不同历史时期的文化形态进行比较研究,以便了解随着时代的发展,文化形态通过嬗变,形成了什么样的文化传统。特别是对于一些主要的、有世界性影响的文化类型,只有通过比较,才能了解其不同文化的特点,才能知道文化传统是如何传承与革新的。

此外从共时性的意义,也就是世界文明之间的平行的、横向的联系中,我们也必须通过比较来看到它们之间的差异与同一。世界文化在不同地域的不同

---

① 裴文中:《旧石器时代之艺术》,14页,商务印书馆,1999。

民族中产生，它们之间有共同性，也有文化差异与特性。如何看待不同文化之间的关系，这是文化研究的重要课题。世界文化类型可以说是千差万别，每一种民族至少有一种以上的文化。任何一种文化都可以作为比较研究的目标，这是毫无疑义的。但是为了能从本质上把握世界文化的基本状况，研究世界文化的总体特征，我们不得不把世界上人数比较多、影响比较大的文化作为代表类型。我们必须声明：这并不是无视少数文化，相反，我们必须强调，世界各民族的文化是平等的，没有高低优劣之分。非洲的祖鲁文化、美洲的印第安文化与西方基督教文化之间是完全平等的，都是人类社会的珍宝。它们之间的比较研究因此是珍贵的。为了研究的需要，我们从具体的类型来入手，把世界文化划分主要的不同类型，来进行这种比较研究。这就是从平行的、共时的角度所作的比较研究。

由此可见，历时的与共时的，历史的与现实的文化比较研究都是不可缺少的。而且历时与共时的比较研究各自都只是从一种视阈进行的研究，只有把两者结合起来，才可能对于文化比较有利，这就是比较文化的主要目标。为此我们必须建立一种专门的学科，来研究世界多种多样的文化形态，如它们之间的差异与同一，它们的历史发展规律与特殊性。这一学科就是比较文化学。

比较文化学的发展可以说经历了三个大的阶段：

第一阶段是从上古到 19 世纪，这是比较文化的史前期，是最初的发展时期。这个时期中，由于多种民族文化之间的互相交流与影响，产生了初期的、粗浅的文化比较，这种比较是直观的、形式上的比附，但为以后进一步的文化比较奠定了基础。

中国先秦时代的学者就把不同地域的文化加以比较研究，进行评价，这种比较一般是从古代中国与异域文化和周边民族文化的比较研究开始的。中国文化与世界其他古老文化一样，其起源是多元的，多种文化来源之间的比较理应成为重要视阈。最早可以追溯到甲骨文中对于异域文化的记载，殷墟卜辞中有大量关于"土方"、"鬼方"、"牧方"等民族的记载，这是与殷相邻的异邦。罗振玉编的《殷虚书契菁华》第五一三片所刻的"方征于牧"等，就是对于北方少数民族的征伐。据有关考证："牧国在殷之北，则土方亦必在殷之北。……卜辞中所之土方与鬼方必为猃允之部族无疑。"[①] 直到周宣王时才消除了猃允之患。其余关于中原与周边的交流多得不可计数，其中最为重要的是所谓周穆王西行的

① 郭沫若：《郭沫若全集·考古编》，2.439～440 页，科学出版社，1983。

记载。公元279年在汲县战国魏安釐王墓中出土的《穆天子传》,以及古代典籍《竹书纪年》、《史记》中也都有关于周穆王西狩的记载,可以肯定是有历史根据的。全面分析文化联系的是《尚书·禹贡》,书中已经指出:

> 九州攸同,四奥既宅。……四海会同,六府孔修。……五百里甸服:百里赋纳总。二百里纳铚。三百里纳秸服。四百里粟。五百里米。五百里侯服:百里采。二百里男邦。三百里诸侯。五百里绥服。三百里揆文教。二百里奋武卫。五百里要服。三百里夷。二百里蔡。五百里荒服。三百里蛮。二百里流。东渐于海,西被于流沙。朔南暨声教。讫于四海。禹锡玄圭,告厥成功。①

这是世界上最早的比较文化研究之一,其中已经把"淮夷"、"海岱"等不同区域之间进行比较,指出了各地人民有生活习俗、政治制度、地理环境等不同之处。当代学者从比较文化角度来看待《尚书·禹贡》,认为其中的区域划分包括了黄河、长江等中华两河流域文化,而且是中原文化与边远地区文化之比较。②笔者认同这种看法。此外,从具体的文学、历史、哲学观念的比较来说,中国古代也早有先例,那便是以春秋时期的吴国公子季札观乐作为最早的文学与文化的比较研究。

吴公子季札(公元前576—前485年)是泰伯的二十代孙,吴王寿梦的季子。《左传·襄公二十九年》中所记的吴季札观乐是一段精彩绝伦的千古奇文:

> 吴公子札来聘……请观于周乐,使工为之歌《周南》、《召南》。曰:"美哉!始基之矣,犹未也,然勤而不怨矣!"为之歌《邶》、《鄘》、《卫》,曰:"美哉!渊乎!忧而不困者也。吾闻卫康叔、武公之德如是,是其《卫》风乎!"为之歌《王》,曰:"美哉!思而不惧,其周之东乎!"为之歌《郑》,曰:"美哉!其细已甚。民弗堪也。是其先亡乎?"为之歌《齐》,曰:"美哉!泱泱乎!大风也哉!表东海者,其大公乎!国未可量也。"为之歌《豳》,曰:"美哉!荡乎。乐而不淫,其周公之东乎!"为之歌《秦》,曰:"此之谓夏声。夫能夏则大,大之至也。其周之旧乎?"为之歌《魏》,曰:"美哉!沨沨乎!大而婉,险而易,行以德辅,则明主也。"为之歌《唐》,曰:"思深哉!其有陶唐氏之遗民乎?不然,何忧之远也?非令德之后,谁能若是?"为之歌《陈》,曰:"国无

---

① 《尚书正义》卷六,《十三经注疏》,第一五二页,中华书局影印本,1979。

② 参见李学勤《比较考古学随笔》,第4~5页,广西师范大学出版社,1997。

主，其能久乎?”自《郐》以下无讥焉。

这段文字不但可以看成是比较文学的先声，而且可以看成是中国比较文化之发轫。十五国《风》是古代各国风土人情、雅俗文化的集中反映，十五国《风》之间的比较，当然是一种全面的文化比较。

秦汉以后，中国文化的主体精神更为集中，与周边民族特别是西域各国之间自然形成比较。笔者曾提出比较文化中的“二东三西”之说，其中的“三西”即指古代的西域各国、古代的“西土”——印度、现当代的西方——欧美各国。这三者都与中国文化之间有大规模的历史交流。古代的丝绸之路的开通，佛经的东传，佛教、基督教与伊斯兰教在中亚与西亚的传播，郑和的远航海外，元代蒙古贵族对于西方国家的西征，谱写了中外比较文化的多姿多彩的乐章。同时也产生了一些古代比较文化的名著如《史记》、《大唐西域记》等。《史记·大宛列传》已经不同于以前典籍中对于异域的描绘，而是以真切的记载写下当时所认为的中国的西方——安息、条支、黎轩、奄蔡四国。据学者考证：安息相当于波斯，条支位于阿拉伯半岛，就是唐代所说的大食；黎轩可能就是所谓的大秦，达到罗马的疆域了；而奄蔡在里海东北角。《大唐西域记》更是以作者翔实而丰富的亲历为中西文化研究写下的光辉一页，这是比较文化学的经典之一。《大慈恩寺三藏法师传》、《大唐西域求法高僧传》、《往五天竺国传》、《经行记》、《西域番国志》、《唐大和上东征传》、《南海寄归内海传》、《诸番志》、《释迦方志》、《西游录》、《异域志》、《真腊风土记》等也是比较文化早期的重要著作。

西方早在古希腊时期就有对于埃及、波斯以及中国等东方文化的记载，希罗多德之前的历史学家、普罗柯尼苏的阿里斯提士(Aristeas)的《阿里麻斯比》一书，已经记述了当时在中亚地区的“塞人”，以后有的西方学者在相当长的时期内，一直把游牧的“塞人”当成中国人。据亨利玉尔(Henry Yule)的《古代中国闻见录》(*Cathay and the Way Thither*)记载，罗马时期的地理学家斯脱拉波(Strabo，约为公元前54—公元24年)曾经有过关于中国人即所谓赛里斯(Sares)人的记述：“诸王共拓疆域至赛里斯及佛利尼(Phryni)国而止。”据笔者之见，这里的“赛里斯人”与“塞人”当是不同人种，西方古代学者有时将其混为一族。但他们都不是中国人，可能是当时居于亚欧之间的一些古代少数民族。奥古斯都(Augustus)时代，诗人马罗(P.V.Maro)在诗中屡次提到赛里斯，但对于它的所在之地却不太清楚，只说是在中亚细亚及极东的地方。近年来中西交通史研究不断有新发现，有可能对于曾经达到过中国西部的古代西方民族的历史提出新证

据，解释古希腊罗马使团、军队到达中国后的历史真相。自从中世纪之后，特别是元帝国建立，西方对于中国的真实理解才进入一个新阶段。马可波罗(Marco Polo)、奥多里克(Odoric de Pordmone)、贝因卡宾(Pain del Capine)、鲁布如可(G. de Rubrouck)等西方探险家来到中国，传闻中的中国对于西方才变为现实。《马可波罗游记》、《奥多里克东行述》把中国的风土人情、社会典制介绍给西方，使得欧洲大为震惊，对于这种远在东方的异类文化的巨大成就感叹不已。但其中也有不少是对于中国的一知半解所造成的误会。可惜的是，横跨欧亚大陆的元帝国存在时间很短，它灭亡后，中国与西方的文化交流由于山高水远，再次天各一方，独立发展。

这一断又是200年，17世纪，欧洲再次掀起中国热。先是欧洲传教士大批进入中国，如利奇温的名著《18世纪中国与欧洲的文化接触》所说："17及18世纪，耶稣会士是沟通欧洲和远东文化的桥梁。"他们所开始的重要工作之一是翻译中国经典，初步建立了"汉学"系统。应当说欧洲汉学的建立是西方的"东方学"(Orientalism)整体中的一个方面，是从古代以来西方对于东方的研究的总合性成果。以《东方学》一书著称于世的赛义德(Edward W. Said)曾经对于东方学的发展有过简单的描述：

> 在基督教西方，东方学的正式出现被认为是从1312年维也纳基督教公会(Church Council of Vienne)决定"在巴黎、牛津、波洛尼亚、阿维农和萨拉曼卡"等大学设立"阿拉伯语、希腊语、希伯来语和古叙利亚语"系列教席开始的。…… 一般说来，直到18世纪中叶，东方学研究者主要是《圣经》学者、闪语研究者、伊斯兰专家或汉学家(因为耶稣会传教士已经开始了对中国的研究)。……到19世纪中叶，东方学已经成为一个几乎无所不包的巨大的学术宝库。①

毋庸讳言，西方的东方学研究中存在着西方中心论的观念，也可以认为是一种后殖民的文化现象。但无可否认的历史事实是，17—19世纪300年间，东方学对于促进东西方之间的交流有不可忽视的历史作用。其中汉学研究后来居上，成为东方学研究的中坚。这里顺便说到，目前关于东方学的论著如赛义德《东方学》等，主要是以阿拉伯文化作为东方学的研究对象的，关于汉学论述

---

① [美]爱德华·W.赛义德：《东方学》，第61～63页，王宇根译，生活·读书·新知三联书店，1999。

不多。其实汉学从来就是东方学的最主要的组成部分之一,我们特别要指出的是,至今还没有一种普遍认可的世界汉学确立标志。笔者认为,综观西方的汉学研究史,至晚到法国《北京传教士关于中国历史、科学、艺术、道德、习俗等的论丛》(即所谓《中国论丛》),已经确立了相当有影响的、全面的汉学研究。西方从1776年到1791年出版这套丛书,共15卷,是中西文化交流研究的巨著。我们可以把它作为国际汉学确立的重要标志。中国和西方的交往不断加强,各种文化比较的研究论著纷纷问世,出现了一批有影响的对于中国和东方有兴趣的学者和作家,如莱布尼茨、沃尔夫、歌德、施莱格尔、伏尔泰、狄德罗、波维尔、霍尔巴赫、魁奈。他们热情赞扬中国与东方的文化,认为中国在政治、社会构成、理论科学、道德、文学艺术等许多方面并不比西方差,甚至有的地方还可以成为西方的楷模。当然也不可否认有许多贬低中国文明的误解,认为中国文化是低于西方的,中国人与其他东方人没有自由观念,没有自发的民主精神等。但中西、东方与西方文化比较已经成为众人瞩目的领域了。

而古代东方国家如印度和阿拉伯与西方之间的文化交流与比较研究就更早。4 000多年前的印度河文明就是东西方人种共同创造的,印度文化史家这样认为:印度河文明消失后,代之而起的是早期吠陀文明,西方学者认为,吠陀文明是外来的雅利安人所创造的。无论这种说法是否全面,大约在公元前1 500年—前1 000年,印度古代典籍《梨俱吠陀》成书,标志着新文明时期的形成。这个时期的开始就是以不同语系不同民族的混融而成的:来自西方的芬兰—乌戈尔语系、伊朗语系、古印度语系甚至斯拉夫语系的成分,说明这是一个相当丰富的多种文明交汇期。从那以后,印度文化与西方、东方各国的交流相当多,可以说直到当代,仍然具有这种特点。所以印度的文化比较可以说有自己的特色,那就是对于来自东西方的多种民族文化的融合,而且在结合多种文化中,创造出东方的经典。

至于阿拉伯地区,由于它地处东西方之间,自古就担负着沟通东西方文化的重任。特别是地处阿拉伯半岛西南的也门地区,西有曼德海峡,控制着红海向印度洋的出口,是欧洲、亚洲、非洲交通的必经之道。西方与中国、西方与印度的交通都要经过这里。从公元前1 200年起,就有埃及人、亚述人、腓尼基人、印度人、中国人先后通过这里开辟商路。以后的多年里,一直是基督教、佛教、印度教、犹太教、伊斯兰教等多种教派互相交往的地区。阿拉伯民族善于吸收其他民族的长处,转而为自己所用,《古兰经》中明显有其他古代经典中得来的教益。比如据学者考证:"《古兰经》里有不少印度语汇,如姜、麝香、胡椒……都

是印度产物，阿拉伯不生产这些东西，自然不可能有这类词汇，只能将印度词汇音译过去，时间久了便演变为阿拉伯词汇。……印度的故事、小说颇为丰富，阿拉伯人极其欣赏，著名的《卡里莱和迪木乃》以及《水手辛底巴德游记》等都是来源于印度的。"[①] 同时，最突出的是阿拉伯人的"百年翻译"运动，从 9—10 世纪的 200 年间，历经几代王朝的努力，几乎所有的古希腊经典都被翻译过来。出现了胡奈因·本·伊斯格哈等著名翻译家。这种大规模的翻译运动，同时也就是一种文化比较研究过程。其规模之大，影响之巨，可以说除了中国的佛经翻译之外，举世罕匹。

从 18 世纪到 19 世纪，随着文化比较研究的深入和普及，原有的自发性的、原始的文化比较已经不能满足需要，由此产生了对于文化比较的系统性和理性认识，进人了文化比较研究的第二个大的发展阶段。

第二节　文化比较研究的中期

比较文化研究新阶段的重要标志是欧洲比较主义思潮的出现，这一思潮是欧洲思想史和学科发展史上的一个重要的历史阶段。可惜的是，对于这一历史思潮的认识，由于受到黑格尔等人错误观念的影响，至今仍有许多不正确的看法。我们有必要予以简略的分析。

从 18 世纪到 19 世纪中后期，欧洲出现了一种被布吕奈尔（P. Brunel）等人称为"比较主义"的学科新潮：1821 年前后，比较宗教学、比较神话学、比较政治学、比较史学、比较哲学、比较经济学、比较文化学等一批比较主义学科问世，形成一股学术"比较"的高潮。

这些比较主义学科的出现，为比较文化学奠定了基础，比较文化学因此呼之欲出。从世界文化发展史来看，比较主义的产生不是偶然的，它是一种历史必然性的产物，已经有学者注意到这一点，我们择其要者说明，以示不掠人之美。比如韦斯坦因在《比较文学与文学理论》一书的附录"历史"部分，提到了比较文学与 19 世纪产生的自然科学与社会科学学科之间的历史时代关联。[②] 美

① 纳忠：《阿拉伯通史》，上卷，第 564 页，商务印书馆，1997。

② 参见［美］乌尔利希·韦斯坦因（Ulrich Weisstein）《比较文学与文学理论》第 168 页的有关论述，刘象愚译，辽宁人民出版社，1987

国学者约翰·迪尼则指出："虽然本文的中心论点是比较文学，但是我认为我们应该先考虑有关任何比较研究（诸如：比较语言学、比较宗教、比较法律、比较哲学等）的一般先决条件。"并且他还说明这种先决条件之一就是与"比较性的思维习惯"相关的思维方式。[1]这些观点都是重要的，但遗憾的是他没有能对这方面进行更进一步的深入研究。

笔者认为，比较主义学科的大量产生，不是一种偶然的历史现象，它表现出对于世界不同民族的文化进行比较研究的时代要求，正是比较主义为比较文化学科提供了思维和方法。当然，这种比较研究的产生也有特定的历史来源。

首先，从17世纪以来，世界文化的交流与发展进入一个新阶段，早期文化全球化已经出现。这是由于资本主义发展所引起的世界性的经济共同市场的形成，是近代世界经济一体化的产物。马克思在《德意志意识形态》中提出了"全世界的历史"的概念，即社会生产的日益完善、交往、民族分工使得各民族的原始闭关自守状态被"消灭得愈来愈彻底，历史也就在愈来愈大的程度上成为全世界的历史"。[2] 在《共产党宣言》中马克思与恩格斯明确指出，由物质生产的世界性必然产生世界性的精神生产，可以说已经指明了世界文化的统一性。

> 资产阶级，由于开拓了世界市场，使一切国家的生产和消费都成为世界性的。不管反动派怎样惋惜，资产阶级还是挖掉了工业脚下的民族基础。……过去那种地方的和民族的自给自足和闭关自守状态，被各民族的各方面的互相往来和各方面的互相依赖所代替了，物质的生产是如此，精神的生产也如此。各民族的精神产品成了公共的财产，民族的片面性和局限性日益成为不可能，于是由许多种民族的和地方的文学形成了一种世界的文学。[3]

当然除了马克思之外，德国歌德等杰出作家也都有过"世界文学"的憧憬，但马克思世界文学理论是以物质生产和精神生产的辩证关系为依据的科学理论，是远远超越一般的感性认识的。虽然马克思没有使用"比较文化"这一词，但是，马克思所说的"各民族的精神产品"与物质产品，已经明确指出了比较文

① ［美］约翰·迪尼（John Deeney）：《中西比较文学理论》，第24～25页，刘介民编译，学苑出版社，1990。

② 《马克思恩格斯全集》，第3卷，第51页，中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局，人民出版社，1962。

③ 马克思恩格斯：《共产党宣言》，第27～28页，人民出版社，1970。

化研究的基础。作为新的历史时代的产物,比较文化就是对于世界不同民族的文化以比较思维和方法进行研究的学科。

其次,近代社会科学的思想和方法对于比较文化也有相当大的促进,特别是那些与比较主义密切相关的思想方法,比如近代以来的实证思潮就对文化研究有极大影响。实证方法并不是什么新的发明,任何学术研究都必须有确实的证据与论证。以中国学术为例,汉学是实证研究的重要阶段,已经有了系统的实证研究方法。清代的考据学与西方近代的实证研究相呼应,所以梁启超等人把清代学术比做西方的文艺复兴:

……清学之研究方法,既近于"科学的",则其趋向似宜向科学方向发展。今专用之于考古,除算学天文外,一切自然科学皆不发达,何也?凡一学术之兴,一面须有相当之历史,一面又乘特殊之机运。我国数千年之学术,皆集中社会方面,于自然方面素不措意,此毋庸为讳也。而当时又无特别动机,使学者精力转一方向。且当考证新学派之初兴,可开拓之殖民地太多,才智之士正趋焉,自不能分力于他途。……其实欧洲之科学,亦直至近代而始昌明,在彼之"文艺复兴"时,其学风亦偏于考古。盖学术进化必经之级,应如是矣。[①]

其实正如前人已经指出,清末梁启超等学者毕竟对于西方文化了解有限,虽然也曾考察过欧洲等地的国家,但由于时代的局限,古代希腊学术与19世纪德国哲学等重要学术对于大多数当时的中国学者仍然是有隔膜的,理解西方文化精神仍有一定的困难。就像在中西文化交往之初,大多数西方学者对于中国学术的理解也是粗浅的一样。没有一定的历史时代的条件,就不可能对于异域学术有真知。如果说清代考据学近似于西方文艺复兴,只是看到二者形式上的复古,而学术精神大相径庭。若是仅从学术方法角度看,清代考据学倒是与它前后相距不远的西方实证主义思潮十分接近。西方文化中的实证方法是哲学实证论的直接产物。从18世纪后期以来,欧洲文艺发展受到哲学与科学影响,出现了实证主义的思潮。孟德斯鸠根据人类生活的历史,认为地理等自然环境对于人类文化的影响很大,自然环境决定了文化与文学的类型。由于孟德斯鸠、卢梭和耶那浪漫派的影响,史达尔夫人(Germaine de Staël,1766—1817)提出了一种复合型的实证主义文学理论。她在《从文学与社会制度的关系论文学》

① 梁启超:《清代学术概论》,第27~28页,东方出版社,1996。

中声称，她的目的是“考察宗教、风俗和法律对文学的影响，反过来，也考察后者对于前者的影响”。19世纪中后期，孔德的实证论与达尔文进化论更是扩大了实证主义的影响，法国实证主义艺术理论家泰纳认为：人文和自然科学在研究方法上是相近的，应由事实做出判断，对于各种文学流派要一视同仁，研究文学的规律性，要有广博的知识。在《英国文学史·序言》中，他提出文学发展取决于“种族、时代、环境”这三种主要因素的影响。泰纳的《艺术哲学》中把艺术家的创造比做植物的生长，艺术家只是一个大的艺术家族的代表，犹如一株植物的“一根枝条”。艺术家在一定的社会环境中生活，如同植物在相应的自然中一样。这样就是从思想情感、风土人情、道德宗教、政治法律等各种不同角度来考察文学。实证主义文化研究加上伏尔泰、勃兰兑斯(Georg Morris Cohen Brandes)等著名学者的推动，成为了全欧洲的一种重要思潮。

欧洲的历史文化学派是与此相联系的另一股推动力量，从赫尔德(Johan Gottfried Von Herder)到黑格尔都是广义的历史学派学者，是比较文化研究的先行者。这一学派的早期代表是意大利学者维柯(Giovanni Battista Vico，1668—1744)，维柯是较早地对于各民族文化共同规律进行思考的学者，他认为原始人的思维方式与现代人不同，原始人还不会抽象思维，他们认识世界是通过感觉想像即形象的思维。这种思维的特点有两条：一是以己度物的隐喻，一是想像的类概念。这种思维方式特别适合于诗，所以最初的语言是诗，原始人用诗来表达自己的思想，最初的诗也是语言，而哲学是抽象思维的产物。维柯实际上开创了历史文化学派的先河，对于后世的比较文化研究发展有重要作用。

历史文化学派的代表人物是18世纪德国思想家赫尔德、洪堡等人，他们在文化比较研究上持夹杂着文化相对主义观念的矛盾态度。一方面他们承认世界文化是多民族创造的，并不只是欧洲民族对于世界文化的发展做出了贡献。另一方面，他们的观念中又处处流露出“欧洲中心主义”的观点，认为德意志民族对于世界文化的贡献是无与伦比的。这就使得他们实际上对于世界文化的比较中持一种“文化相对论”。例如赫尔德就认为：“任何一个民族在其内部总有其福佑的中心，就像每一个球体总有引力中心一样。”[1] 这里是把民族文化看做一个独立的有机整体，它是具有相对抗性的。外部文化、异族文化的融入，只是本民族文化对于外部的同化，只有经过同化的异质文化才能进入本民族的

---

① 转引自[瑞士]E. 霍伦斯坦《人类同等性和文化多元性》，载《哲学译丛》，1993(3)，第22页。

文化核心。

这里我们顺便提到世界学术史上的一桩公案：黑格尔曾经因为袭用了赫尔德的历史哲学观点被很多人批评。苏联学者阿·符·古留加曾经指出："黑格尔接受了赫尔德关于人类辩证发展的思想，他更深刻地表述了支配着社会的历史必然性的思想，然而他的成就却往往是以丧失赫尔德所达到的某些科学成果作为代价换取来的。"[1]

这里对赫尔德的赞美有些过分，但事实上赫尔德与黑格尔又确实是一脉相承，黑格尔在《历史哲学》和《美学》中几乎是全部照搬了赫尔德的文化史观，把欧洲中心主义发挥得淋漓尽致。例如他在《美学》中就说过："人们只有对本民族的民歌才能共鸣，不管我们德国人怎样会适应外国的生活方式，发自另一民族心灵深处的最好的音乐对我们总不免有些隔膜。"在这种观念指引下，他对中国抒情诗与印度神话都大加贬低。反倒是康德曾经在与赫尔德的辩论中无情地批判过自己的不肖门徒赫尔德，指出他的文化理论其实是一种荒谬的伪学说。康德在《评赫尔德〈人类历史哲学观念〉》一文中不无讽刺地说：

> 著者先生的意思可能是：如果从没有被文明国家所访问过的塔希提岛上的幸福的居民，注定了要在他们那种宁静的散懒之中生活上几千个世纪，我们就可以对如下的问题做出令人满意的答复了：到底他们为什么居然存在？以及这个岛屿如果是被幸福的牛羊而不是被处于单纯享乐之中的幸福的人们所盘踞，难道就不会同样地好么？[2]

康德虽然被人们视为一个纯学术型的学者，但他的文化批判其实十分有力。我们已经指出，一定程度上来说，世界上没有任何一个文明民族的文化是完全独立创造出来的，且不说文明民族，就是一些土著，也必须与其他部族相交流才会有民族文化的形成，改造本民族文化是人类文明进步的基本规律。可惜当时的历史文化学者不能认识到这一点。历史常常是所谓合力的作用，令人深思的是，正是一种自我中心观念才使得浪漫主义者去探求异族文化的源流，甚至是以开发者的心理去研究文化落后民族。之后的文化人类学、比较语言学、比较宗教学的先驱者中就有不少人是怀有文化殖民主义心态的。

19世纪后是欧洲的比较文化发展最快的时期，但它的发展始终存在内在

---

① ［苏］阿·符·古留加：《赫尔德》，第75页，侯鸿勋译，上海人民出版社，1985。

② ［德］康德：《历史理性批判文集》，第56～57页，商务印书馆，1997。

的冲突，概括来说，表现为两个主要方面：

其一，具有比较文化性质的学科迅速发展，但"欧洲中心主义"已经成为阻碍其发展的因素。在这些学科中，人类学是其中引人注目的一支。除去体质人类学等，从摩尔根、弗兰茨·波瓦斯的经典人类学，马林诺夫斯基的文化人类学，直到法国列维-斯特劳斯的结构主义人类学，列维-布雷尔的原始思维研究，卡西列的哲学人类学，普列汉诺夫的原始艺术理论，人类学成了一个范围宽泛的大学科。与人类学密切相关的是神话学，包括马克斯·缪勒的比较神话学，诺斯罗布·弗莱的神话原型批评等；此外还有"比较主义"的一系列学科，比较文学，比较史学，比较哲学，比较经济学等。这些学科对于东西方文化研究的作用很大，特别是对于建立以"关于人的科学"这个构想是有贡献的。毋庸讳言，这些学科的历史表明它们不是超乎于意识形态之上的，正如弗·杰姆逊关于摩尔根人类学所说：

> 摩尔根的经历是奇特的，他加入了一个印第安部落，成为原始部落的成员。当时很多美国人对印第安社会的研究是与屠杀印第安人同时进行的。……由此可以看到人类学也不是一门纯洁清白、无利害关系的学科，恰恰相反，人类学的出现是与对原始部落群的侵略屠杀分不开的。[①]

其实并不限于人类学，所有涉及东方的学科都是建立在一手拿剑，一手拿《圣经》的阴影之下。先是文化掠夺然后是用西方观念对东方文化进行改造，以西方观念来阐释、评价东方文化。因此"欧洲中心主义"并不只是比较文学一个学科的现象，上述所有学科中基本上都存在这种观念，这虽不是学科所应有的内容，但从学科的历史实际来说，它又是与生俱来的。

其二，错误的研究观念与学科发展之间存在冲突，主要表现为：

1）首先在文化起源论中，有的欧洲学者主张"中心文明传播论"，他们认为欧洲文明是世界的中心，其他文明是从欧洲传播而来，因此用"东方文化西来说"对待东方。早在17世纪，德国耶稣会士祈尔歇（Athanasius Kircher）就散布中国文化西来说。他在《中国文化图说》中认为：中国文字是外来的，《圣经》中所说的闪的子孙率埃及人来到中国，传授了埃及文字，中国文字是在古埃及文字基础上产生的。在他之后又有法国著名学者德经（Joseph de Guignes）、日本当代

---

① [美]弗·杰姆逊：《后现代主义与文化理论》，第10页，唐小兵译，陕西师范大学出版社，1986。

学板津七郎等人支持这种说法。其实正如中国学者李学勤所指出的，这些所谓中国文化研究者竟然没有接触过真正的中国古代文字——甲骨文，所以连研究的基本条件都不具备，只能是信口雌黄。[1] 对于东方文化的另一个发源地——印度文化，西方学者也用"中心文明传播论"来对待，自从德国比较语言学者发现了印度梵语与欧洲语言属于同一语系之后，他们就断言印度的古代文明是从早期的吠陀文明发展来的，而吠陀文明被认为是雅利安人创造的。雅利安人则是来自欧洲或其他地区的，至少不会在伏尔加河和乌拉尔山脉以东，他们的语言在公元前2000年至公元前1500年间，经过芬兰—乌戈尔语言传入印度。这种理论不仅把印度文化的起源归于西方雅利安文化的东传，就连伊朗文化，波罗地—斯拉夫文化也被看做是雅利安文化的流末，至于真正的印度本地文明——印度河流域文明早已灭亡了。[2] 相反，关于埃及和印度文化对于古希腊文化的影响，西方当代学者却讳莫如深，实际上古代希腊人倒是很愿意承认自己是接受外来文化影响的。古希腊哲学是西方文化的骄傲，它的早期思想中有代表性的就是俄耳甫斯教派，它起源于锡罗斯岛的费利基德和他的学生毕达哥拉斯，毕达哥拉斯的哲学观点的中心是"灵魂轮回说"，就连柏拉图也受其影响（参见柏拉图的《斐德罗篇》中"第二次选择生命的灵魂，对他们的要求都将会感到满意"），黑格尔最赞赏的古希腊哲学家恩培多克勒也是这一学说的崇拜者。这种学说出现于印度吠陀注释散文体的《梵书》和《奥义书》（约在公元前700—前500年，毕达哥拉斯生于公元前580年）。所以尽管古希腊历史学家希罗多德认为这个学说起源于埃及，但也有的学者根据宗教渊源认为它是出于古代印度哲学的。[3] 新柏拉图主义者普罗提诺就更明显地接受吠檀多和瑜珈学说，这与当年毕达哥拉斯的弟子十分相似。可是对于这种种文化现象西方学者一直置若罔闻。

2）在文化价值评判中，西方学者中流行"东方文化低级说"，以黑格尔关于东西文化比较为例，黑格尔在《历史哲学》中曾经这样评价中国文化：

> 以上所述，便是中国人民族性格的各方面，它的显著特色就是，凡是属

---

① 参见李学勤著《比较考古学随笔》，第129～130页，广西师范大学出版社，1997。

② 直到1984年印度新德里的牛津大学出版社出的，澳大利亚学者A. L. 巴沙姆（Basham）主编的《印度文化史》中，还是把印度文明的真正起源归结为雅利安人的迁徙。

③ 关于柏拉图哲学与印度哲学的关系可以参见B. J. 乌尔维克的《柏拉图的启示》（伦敦，1920年版）中的有关说明。

> 于"精神"的一切——在实际上和理论上,绝对没有束缚的伦常、道德、情绪,内在的"宗教"、"科学"和真正的"艺术"——一概都离他们很远。皇帝对人民说话,始终带有尊严和慈父般的仁爱和温柔;可是人民却把自己看做是最卑贱的,自信生下来是专给皇帝拉车的。逼他们掉到水深火热中去的生活的担子,他们看做是不可避免的命运,就是卖身为奴,吃口奴隶的苦饭,他们也不以为可怕。因为复仇而作的自杀,以及婴孩的遗弃,乃是普通的、甚至每天的常事,这就表示中国把个人自己和人类一般都看得是怎样轻微。虽然没有因为出身门第而起的差别,虽然人人能够得到最高的尊荣,这种平等却适足以证明没有对于内在的个人作胜利的拥护,而只有一种顺服听命的意识,这种意识还没有发达成熟,还不能认出各种的差别。①

对于印度文化,黑格尔的评价更低,他在《美学》等著作中认为印度诗歌中有过多的淫秽描写,是无法与《荷马史诗》相比的。而且他还隐约对于印度长期为英国等国作为殖民地大加讥讽,十分不公平地把被殖民的痛苦看做是民族性格的缺陷。当然绝不只是黑格尔一个人这样,我们仅仅将他列为代表,窥一斑而见全豹而已。

在这个历史时期的文化交流中,东西方都有大量的历史资料与学术著作,如阿拉伯的伊本·胡尔达兹比赫的《道里邦国志》、穆根来的《中国印度见闻录》与法国伯希和的《蒙古与教廷》等,都为比较文化研究留下了宝贵的资料。

第三节 全球化时代的比较文化学学科

全球化时代的到来,既为比较文化学科的建立创造了条件,也对它提出了一定的历史要求。那么,它们之间到底是怎样的一种联系呢?

全球化是当代世界发展的重要趋势,这已经是一个公认的事实。我们认为:**全球化是一种对于世界经济文化发展特征的概括,它反映了各个国家民族的政治经济文化在当代发展中消除间隔,互相关联,互相影响的现实,也是对世界发展的整体性和互动性关系的认识。**在当代对于全球化的理论中,一般把全球化概念区分为经济全球化与文化全球化两个部分,这种理解目前虽然很流

① [德]黑格尔:《历史哲学》,王造时译,第143页,上海书店出版社,1999。

行，但也要看到，这种划分本身也有不足之处，因为从特定角度来说，经济本身是文化的一个组成部分，是一种物质生产的文化系统。经济全球化也必然是文化全球化的一个组成部分。但这只是一个约定俗成的用法，它的意义在于说明经济成分与非经济性文化之间有一定的差异，也就是说经济是独立于文化的或可以说正是与文化所代表的精神因素相反的。这种概念有利于纠正当前无所不包的"文化"概念的膨胀，所以我们通常沿用文化全球化与经济全球化两个相对的概念。

全球化概念可以从两个不同的层次来分析。首先，全球化作为一种思想观念渊源有自，这是相对于全球不同民族国家与社会之间存在的互动性关系这一思想的存在。它的发展中有不同的阶段，以研究全球化理论著称的美国学者阿里夫·德里克曾经说：

> 人类自200万年以前在东部非洲某个地方诞生起就不断地运动，这已不是什么大的新闻了。社会之间始终存在着互动作用，其中有些相当的重大，在这样一些由来已久的观念中算不上什么大的突破。我们应当通过这些关系而不是孤立地来分析社会的发展史。这也是一个重要的认识论上的论点，但是这一点的形成已经有了不少时间，也许可以远溯至希罗多德和司马迁，而最近的则可溯至启蒙历史观。关于这一现象的新奇之处，至少在美国是如此……因此不仅在不同社会间的物质互动上抹煞了全球性的不同形式和不同方面之间的重要历史差别，而且或许在全球性的意识方面也这么做了。它同时也抹煞了对它自身的产生条件所持的批判意识。[1]

以一种历史主义的观念来看待全球化，就要承认全球化意识的发展过程。从民族的自我中心发展到承认文化多元的存在，这也是文明民族不同于原始民族的重要特征。孔子早已看到"天子失官，学在四夷"，不再以中原文化为中心，看到天子与四夷间的辩证联系。希罗多德的《历史》与司马迁《史记》都有一定程度上的世界文化观念。如《史记》中即有《匈奴列传》、《南越尉佗列传》、《东越列传》、《朝鲜列传》、《西南夷列传》等，已经认识到多民族存在和多种文化存在的事实。公元前126年，中国汉代张骞"凿空"通西域，开辟了举世闻名的丝绸之路，可以看做是全球化的第一阶段。无可否认的是，以穿越欧亚两大洲的丝

---

[1] [美]阿里夫·德里克：《全球性的形成与激进政见》，参见王宁等主编《全球化与后殖民批评》，第5页，中央编译出版社，1998。

绸之路为代表的民族交往无疑对于早期的全球化观念有极大作用。到了浪漫主义时期，歌德的世界文学思想，赫尔德等人的文化历史研究对于全球化思想有更大促进。第二阶段是从启蒙主义时代开始，经历了近代资本主义的发展所引起的工业化过程，大工业生产改变了民族经济结构，促进了世界性的生产和市场的形成。另外，殖民主义扩张等对于推动全球化也有一定作用，这是毋庸讳言的。总之，政治、军事、文化、经济一体的全球化进程已经启动。从18世纪进入兴盛时期，到20世纪中叶达到高潮。第三阶段为20世纪中期以后，在经济生活方面，科学技术的高度发展推动了新的全球化浪潮，多种新技术的使用使全球的经济发展更加一体化，成为了破除文化疆域的推动力，使全球化成为世界性共识。理解了全球化观念的历史，也就可以明白全球化是人类社会发展的一种状态。全球化并不是某一种经济制度或政治思想的产物。我们认为，一些片面的观点，如认为全球化是"全盘西化"、全球化是以西方文化为中心的现代化等，显然是不合适的。

世界各国之间的交往中，全球化的态势发展迅猛，特别是在经济生产与国际贸易、金融、投资、劳动力等的全球范围的合作与流通，成为当代世界经济发展的重要特征。另外，世界范围内的政治、军事等领域，主要是权力的使用与分配，这也是一个重要方面。再如后工业社会中，科学技术和通信信息方面的研究与应用，如计算机互联网应用对于通信和传播的影响，全球通讯卫星的资源共享（标志性的事件是中国的火箭把西方的卫星送上天空），如此等等。当然，最重要的还是文化领域的交往流通及理论研究关系如法律、道德、宗教、文学艺术等领域的交流，全球化就是世界各民族的经济文化间的共同协调与合作的全面展开。全球化并不是一体化，因此全球化不是要消除差异也不可能完全消除差异，如人权理论在世界各国的讨论，就有着不同的标准与内容。所以说，全球化只是在新的经济与文化层次中同一性与差异性的辩证性发展。

综上所述，无论从全球化概念的历时还是共时角度来分析，它都是当代世界重要的理论课题之一，应当认真研究全球化对于比较文化理论的重要影响。这种研究目前有两个基本方面：其一，全球化对于比较文化研究的基础理论有什么影响和作用？这是全球化与比较文化的基础理论的联系，它的目的是要解决比较文化学科的理论基础问题，这是以前的历史阶段已经存在，但没有解决的关键问题。全球化的时代要求，使我们必须面对这些基础理论观念，如文化冲突论、文化相对论和文化普遍论等。其中也有一些相关的理论观点，例如自我与他人，交流（transition）与逾越（transgression），理性及其局限性等。比较文化

学的主要内容不是介绍和阐释包括全球化理论在内的西方理论，而是要面对全球化形势创造出能为各民族所接受的理论体系。比较文化学要为多民族文化研究提供一种学科和理论工具。其二，比较文化学也要对不同文化进行比较实践，研究各种文化中的表现形态与它们的共同特性与规律，从文化的差异性与同一性中，看到它们之间的对立、冲突、和谐与融会。这种理论的核心是冲破文化的疆域与界限来研究文化，于是就形成一种文化交流与文化对话的观念。这种研究其实是把世界文化作为一个整体来研究。毫无疑问，全球化时代为比较文化学的创造与发展提出了更高的要求，同时，也为比较文化学科的理论体系建构提供了基础。

比较文化学近年来有较迅速的发展，但是对于它的历史意义和未来发展方向，还需要有进一步的阐释。

全球化中最尖锐也是最基本的理论问题是“文化多元论”(Cultural Pluralism)和“文化一体论”(Cultural Unification)之间的争论。对于这两种理论目前的理解多种多样，甚至对于每一个概念都有相反的理解。

“文化一体论”也就是所谓的“文化普遍论”(也有人称为“文化普适论”等或其他多种说法，兹不一一例举)，认为不同民族的文化有共同的理智、行为和认知的基础，它们的形态虽然不同，但是必然存在一种共同的思维的、或是理性的一致性。正是这种共同性表现出文化的意义，使得文化不至于成为一种人见人殊的非理性的存在。也正是这种一致性使人类建立了社会，可以互相理解，有基本相同的法律、国家、道德等规范。例如疯癫、疾病、犯罪等行为受到医治与制裁在各国有基本相同的理解。最常见的“文化普遍论”的象征和证据是语言的可通译性，不同语系的千差万别的语言之间可以互相通译，互相传达，这是人类有共同的理性素质的证明。“文化普遍论”一直在人类历史上占有重要地位。两千多年前的中国《诗经》中就有“他人有心，予忖度之”(《小雅·巧言》)这样的诗句，说明当时人对于人类有共同的心理和意识的观念已经树立起来了。对于华夏文化与四夷文化之间有共同的可以交流的语言与心理，从春秋时代就已经明确，并且在《周礼》等论著中反映出来。西方学者柏拉图早就指出人类有共同的理性认识能力。亚里士多德说过：

> 口语是内心经验的符号，文字是口语的符号。正如所有民族并没有共同的文字，所有的民族也没有相同的口语。但是语言只是内心经验的符号，内心经验自身，对整个人类来说都是相同的，而且由这种内心经验所表

现的类似的对象也是相同的。[①]

两大理论相对，从柏拉图到康德、胡塞尔和乔姆斯基等人的文化同一性断定人类有共同的语言心理、道德感乃至人文主义精神。相反，"文化相对论"者如洪堡、索绪尔、沃尔夫等人从民族心理的结构特性出发往往否认直接的文化相通。近年的美国亨廷顿等人更发展出"文化冲突论"，认为当代世界已经转入文化冲突的时期。他主张文化之间有互动关系，但这种关系并不是积极的：

> 不同文明的人们之间的互动作用提高了人们的文明意识，这一意识反过来又强化了正在扩展或有可能深深地延伸到历史上的各种分歧和仇恨。[②]

也就是说，文明之间的互动作用不是朝着积极方向，而是向着消极方向发展，是文明的互动性导致了文明冲突。他说："最普遍的、重要的和危险的冲突并不会发生在社会阶级之间、贫富之间，或者其他以经济来划分的集团之间，而是属于不同文化实体的人民之间的冲突。"[③]他这里所说的文化实体是指一种"扩大了的文化"，而他的文化概念则主要是指"一个民族的全面生活方式"。[④]依照他的划分，当代世界主要有7至8种文明（他在实际研究中对于文明与文化之间没有严格区分，同时对于文化种类的划分也前后不一，这一点与汤因比很相近），其中主要的文明有西方文明、东正教文明、伊斯兰文明和中华文明。

笔者认为，"文化普遍论"与"文化相对论"之间不能对立起来，文化之间的关系是辩证的，这种辩证性指的是文化的同一性与差异性的统一。世界各民族的文学文化各有其特征，这些特殊性使得世界文化之间具有差异性，承认这种差异性与同一性，以它与互动认识论相比较，是对新辩证论所强调的差异与同一的逾越，也是对它们的扬弃，并经过这一过程达到新的合一。中国古代《墨经》所提出的"同异俱于一"的逻辑与庄子"天地一指，万物一马"的观点代表了古朴的辩证思维。《庄子·德充符》引孔子所说：

---

① 《亚里士多德全集》，第一卷，第49页，苗力田主编，中国人民大学出版社，1990。

② ［美］塞缪尔·亨廷顿：《文明的冲突》，载《外交事务》，1993年夏季号，22。

③ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon Schuster, New york, 1996, P.28.

④ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon Schuster, New york, 1996, P.41.

> 自其异者视之，肝胆楚越也；自其同者视之，万物皆一也。夫若然者，且不知耳目之所宜，而游乎心德之和。物视其所一而不见其所丧，视丧其足犹遗土也。

"心德之和"，正是这种辩证观点使人们反思人类思维的起始——比较，任何差异和同一都是比较的结果，而解决同一与差异的二律背反只有依靠比较返回思维本身。这倒并不是解铃还需系铃人的缘故，而是因为问题本身的历史就是它的解决。黑格尔就曾研究过比较观在差异与同一性联系中的作用。他把事物的差异看做是"直接的差别或差异(die Verschiedenheit)、导致事物的各自独立、使差别外在于事物本身、成为比较者"。事物之间的关系由此确定，有了相等和不相等的划分：

> 因此我们所看到的，不是同一，而是差别。但我们并不停留在这里，只是把这些事物认作各不相同，就算完事，反之，我们还要进一步把它们彼此加以比较，于是我们便得到相等和不相等的范畴。……此外，比较的任务既在于从当前的差别中求出同一，则我们不能不认为数学为最能圆满达到这种目的科学。①

黑格尔的比较观本身就是一种辩证法，可是这种辩证法却有马克思所说的"头足倒置"的缺点，只是一种精神观照。具体说来有以下不足之处：(1)他只把"比较"看为一种方法，没有认识到这是差异性与同一性辩证关系的思维方式。(2)只能在"同中求异，异中求同"的认识层面上，不能超越异同比较论。(3)尽管黑格尔口头上也承认差异性，但他的理论体系仍然是同一性思维的产物。这种思维把差异只看做整体中的部分，抽象为绝对同一与差异的关系。这种关系经由自我映射为等级金字塔：同一是多样在差异中的统一，差异是同一的演绎。同一对差异、整体对部分、普遍对特殊、必然对偶然、无限对有限。对世界的解释是规律性的，因果性的，必然性的。因此，一大批后现代理论家如拉康、福柯、罗兰·巴尔特和德里达等都把批判黑格尔以来的"同一性思维"作为目标。

这种辩证观不是空穴来风，它产生于现代科学与社会生产的实践要求，社会对于理论的需要胜过一切。笔者只要举出一个例子就可以说明，缺乏理论的实践是多么的可悲。从19世纪末至今，在自然科学方面，爱因斯坦相对论和以德国普朗克、丹麦的尼尔斯·玻尔等人为代表的量子论是所谓现代物理学的"两

① [德]黑格尔：《小逻辑》，第251页，贺麟译，商务印书馆，1982.

场大革命"，它彻底转变了曾经存在过的物理学的"蔑视辩证法"（列宁语）的倾向。19世纪20年代，黑格尔《自然哲学》指出当时科学发展缺乏辩证法观念的事实，受到众多科学家的反对，著名数学家高斯、化学家李比希、生物学家施莱登等一批杰出科学家纷纷批评黑格尔。特别是黑格尔等人对于牛顿物理学观念提出一些问题，更是引起一些科学家的愤怒。然而，历史似乎在嘲弄一些"唯科学主义者"，相对论与量子论的出现，再次证明了辩证法的不可抗拒性。没有万世普适的永恒定律，没有永远不变的中心，这就是新辩证法的基本观点。

社会科学也是如此，美学的实验科学方法、哲学与文学中的现代主义思潮，其后反对理性中心的后现代主义思潮等，都在促成一种新辩证观念的形成。当代学者巴赫金关于不同文化和意识形态之间的"对话"思想、哈贝马斯关于文化的"交往"原则，都可以说是这种新辩证观念的具体学说。笔者把中国传统辩证法与西方当代辩证理论结合起来，认为可以这样简略地表述这一新辩证观念：它主要涉及三个方面的关系，即是人与自我的关系，人与自然的关系，人与社会的关系。

第一，关于人与自我的关系，我们认为这种关系主要不是黑格尔那种以自我意识为中心的精神现象学研究，也不是弗洛伊德的自我、本我和超我的无意识研究，而是以自我的认识论为主体。在认识论中，首先是逻辑层次，差异性与同一性是辩证的统一关系，它们必须得到对方的承认，它们都存在于比较这种具体的联系中。哈贝马斯曾经说过："同一和差异不应当视为一种先验原则，相反，这对范畴涉及的是具体对象的自身性质。"[1] 所以笔者主张从《墨经》"同异俱于一"的观点与西方后现代的"差异逻辑"基础上，发展出新的辩证的同一性与差异性的互相逾越（transgressions）关系，同一性与差异性之间的逾越是新辩证论的逻辑基础。[2] 其次，是认识方式的层次，在新辩证论中，纠缠已久的认识方式问题可以迎刃而解，如长期对立的理性与非理性、感性与理性、意识与无意识、形象思维与逻辑思维之间关系，传统思维不承认非理性、无意识的观点必须被新的逾越所取代，只有承认其存在才能进一步研究它们的性质。特别是语言符号与意识之间的关系，这也是西方长期以来没有得到解决，已经成为全球化时代的理论不得不解决的问题，新辩证论可以为这种讨论提供新的思路。

---

① ［德］哈贝马斯：《语式的伦理解释》，第127页，法兰克福，1991，转引自《世界文学》，1996(6)127

② 参见方汉文《文化认识论的逻辑基础》，载《光明日报》(2000.5.30，理论周刊栏)。

第二,在人与自然的关系方面,也就是所谓的天人观方面,传统认识论中西方的天人相胜、人为自然立法(康德语)等理论,中国先秦的天人合一、汉代的天人感应、魏晋的天人新义等理论,都有一定的历史价值。但新辩证论主张人与自然的**互为逾越与互为保存**,创造新的天人观。人类是自然的产物这是不可回避的事实,人类必须承认自然的他在性与存在合理性,人不能以宇宙的中心自居而破坏自然环境。只有认识自然他在的意义才能理解自然对于人的价值。

从黑格尔以后,"自然的人化与人化自然"的观念被滥用,把自然看做只为人类存在的自然,"人化"是这种观念的中心,这种观念对于人与自然的关系是有害的。天行其道,不为尧存,不为桀亡。自然有自然的规律,所以古人有"天人相参"(范蠡)之说。新辩证论认为必须承认自然规律,把保护自然、保护环境作为人化自然的前提,这才可能有人与自然共同发展的前途。

第三,在人与社会,也就是人与人的关系中,主体与他人之间的互为主体是认证的关键,这就意味着要承认他人的主体性,否定自我中心论。哈贝马斯等后现代主义者的"主体间性"理论就在一定程度上反映了这种认识,承认了他人具有主体性。虽然在现实中,这些承认只是理论上的,并没有真正把东方也看做一种文化主体,但比起其他"西方中心论"者已经有所进步。互为主体的认证,并不意味着文化差异的完全消失,它只是说明在全球化进程中,对话正趋于深入。也正是在这种接近中,双方的不同之处可能会更为突出。

人与人的关系相当集中地表现于文化间的联系,最具典型性的是本民族文化与异族文化之间、东方文化与西方文化之间、中国文化与外国文化之间的关系。新辩证论主张在文化平等的基础上,实现文化间的互为参照与互为逾越,逾越的是文化间的障碍与自我中心。因此在比较文学与比较文化中,新辩证论可能成为推动研究进展的动力。

新辩证论所面对的是全球化中复杂多变的文化思潮,在深层的理论分析中,尖锐对立的"文化一体论"与"文化相对论"正在引起新的纠纷。更为严重的是所谓"文化冲突论"等正肆行无忌,而一些意在反对"西方中心论"的学说又显得深文周纳、无以服众。我们认为,在克服自我中心的"文化冲突论",与异己的、异质的文化进行对话方面,新辩证论将是一种有力的理论。从对话进而到互相逾越与激发,可以形成真正的辩证比较,正如巴赫金所说:

> 在文化领域内,外在性是理解的最强有力的杠杆。异种文化只有在他种文化的眼中,才得以更充分和更深刻地揭示自己(然而并不是全部,因为还

会有其他文化的到来,它们将看到和理解更多的东西)……在两种文化发生这种对话性相遇的情况之下,它们既不会彼此融合,也不会相互混同,各自都会保持自己的统一性和开放的完整性,然而它们却相互丰富起来。[①]

比较文化学作为世界文化的研究,它的意义正在于保持民族文化统一性中,以这种内在的差异性达到与世界文化同一性的辩证联系。

在当代比较文化学的发展中,欧美学者的影响是相当大的,斯宾格勒的《西方的没落》、汤因比的《历史研究》、赛义德的《东方学》、艾金伯格的《中国的欧洲》以及亨廷顿的一些著作都广泛流行。一些世界性的学术组织如比较文明学会等相继成立,使得比较文明与比较文化进入高等院校教学与科学研究之中。东方学者特别中、日等国学者的论著引起了世界的关注,早期的有中国学者冯承钧、张星烺、向达等的中西交通史研究,以后又有朱谦之的《比较文化论集》,季羡林、金克木、钱钟书、汤一介、乐黛云等人的有关论著则代表了中国学者的成就与贡献。在新时期中,中国比较文化研究最重要的特点之一,是从中外交通史的研究发展到比较文化学科理论的建构。中国有世界上最悠久的历史学传统,史学资料的收集、编纂、整理都堪称世界之最。如中华书局出版"中外关系史丛刊"、"中外关系史名著译丛"等,都是具有划时代历史意义的工作。但比较文化学的研究并非只是历史一个学科的范围,中外关系史只是从历史事实角度进行的研究,另外有许多重要的方面有待于比较文化学者来开拓。比较文化学的特点之一就是要求从理论高度来认识世界文化的特征及其发展的历史规律,要求中国学者对于比较文化学的原理、方法、范畴等方面做出新的贡献。

近年来首先要提到的是季羡林、乐黛云等学者在比较文学与比较文化方面的论著,他们结合文学与文化,注重原理建设,成就突出。乐黛云主编的《比较文学原理新编》(北京大学出版社,1998)中就把跨文化研究作为比较文学研究的重要新阶段,而季羡林先生为这本书所写的序中,就说明自己要谈的是"中西比较文化"的研究。钱钟书《管锥编》以其博雅风趣、机敏多智、搜罗细密而风行于世。实际上,比较文化的研究在比较文学界目前已经蔚然成风。其他各学科的文化比较也如春云乍展,如历史学与考古学家李学勤先生的《比较考古学随笔》(广西师范大学出版社,1997)也是重要的比较文化学成果,虽然名为"随笔",但涉及相当多的重要的学术问题,特别是对近年的出土文物、地下文献、古

① 转引自刘宁译"巴赫金论文两篇",《世界文学》,1995(5)221。

代文字与美洲、埃及、中亚、南亚等处发现所作的比较研究，可以说是独树一帜。一般学者只作文献比较，而李学勤先生作为一个考古学家，更重视比较的比较，这其实是继王国维、郭沫若等人之后的一种创新。王国维曾经把自己用甲骨文、金文与经史著作互为参证的方法称为"二重证据法"，重视"地下的新材料"与纸上材料之间的互证。顾颉刚、闻一多等人加入了一些民俗学、人类学的方法。香港学者饶宗颐的《符号·初文与字母——汉字树》（上海书店出版社，2000）也可以说是一部比较文化学的著作，其专注于古代文字比较，假设大胆，结论新颖，有自己的特色。

海外学者中，美国成中英教授的《论中西哲学精神》（东方出版中心，1991）中，把中国哲学与西方现代哲学进行比较研究，特别是从本体范畴所进行的研究，颇有新意。哈佛大学的张光直教授的《中国青铜时代》（三联书店，1999）等历史学专著，从比较历史方向把中国古代史研究推向世界，其中不乏相当精彩的比较，如中国古代文化与美洲文化之间的联系等。

世界性的学术组织不断成立，如国际比较文明学会在 20 世纪 70 年代成立，现在已经发展成一个有影响的国际组织。它对于比较文化学科的发展有一定的推动作用。特别值得注意的是，东方学者在这一国际组织中活动积极，成为重要的力量。

日本于 1983 年成立了日本比较文明学会，日本比较文明学会会长、著名学者伊东俊太郎在 1995 年美国召开的国际比较文明学会第 24 届会议上，当选为该学会会长。日本学者山本新在《文明的构造与变动》（1962）中，提出了所谓"周边文明论"的观点，也是对于"欧洲中心论"的一种批判。但这部书的理论结构明显受到汤因比文化理论的影响，即使是不同意于汤因比的某些结论，甚至反对这些观点，由于没有自己的理论基础，所以不能真正从理论上批判。要批判汤因比的历史理论，关键在于批判斯宾格勒的哲学理论，而斯宾格勒的理论则又建立在从古希腊起的西方理论传统之上。如无釜底抽薪之功，而仅是扬汤止沸，治标不治本，必不能奏效。梅棹忠夫的《文明的生态史观》（1967）从人与自然的关系来论述文明意义，是一种很有新意的理论，他强调要把文化与生活结合起来，并且对西方文化观念提出了不同见解。近年来，由伊东俊太郎、梅棹忠夫与江上波夫等共同编辑的《讲座·比较文明》的出版，标志着日本的比较文化与比较文明研究进入了一个新阶段。

总之，我们正面临着一个比较文化学科创造的新时期，相信中国学者一定会不负时代厚望，为世界比较文化学研究做出自己的贡献。

第一章 B IJIAOWENHUAXUE

比较文化学的定义、特性和意义

一门学科首先要解决的问题是：这门学科是什么及其是否存在。

——黑格尔

□本章从学科类型、学科对象、学科本质特性
三个层次来做出定义，由此引出文化概念
提出了独具特色的文化界定

□将卢卡契的整体性、黑格尔的典型性等
融入当代学科建构之中，旧学商量，意遂加密

□旁及"可比性"、"文化通约性"等当代新范畴
新义迭出

第一节 比较文化学的定义

什么是比较文化学?

比较文化学是对于不同类型文化进行比较研究的学科,所谓不同类型的文化指的是不同的民族、不同的地域、不同的国家所具有的不同文化传统、文化特性、文化发展史与文化形态等。比较文化学的特性是通过不同文化的同一性和各自的差异性的辩证认识,达到发现和掌握文化发展规律的目的。比较文化学是以比较意识、比较思维方式和比较方法为特征的研究学科,而不是简单的形式比较或比附,这就是比较文化学的本体论、方法论和实践论的统一。

以上是我们关于比较文化学的定义,定义的目的是说明学科的性质和特征,它来自对于比较文化学这一新学科的概括,因此,它还是相对抽象的。但是,这一定义也不同于一般的对于比较文化学的简单理解,如"比较文化学就是不同国家文化的比较研究"这一类定义,因为这一类定义往往同义反复,如以"比较"来定义"比较",不能说明研究的实质。

作为一门学科,它的定义中所有的概念都要有一定的科学性,也要有实际意义。因此,我们对于以上定义中的有关概念还要进行一定的解释。

1. 文化释义

文化是一个必须进行定义的概念。什么是文化? 近代以来,由于文化研究的深入发展,已经使得文化成为了解释最多的词。据国外学者统计,仅有影响的文化定义已有近200种。实际上可能还不只是这个数字。我们虽然无法对这些的文化定义逐一分析,但可以对文化解释的方式进行研究。文化定义中,最常见的有这样几种方式:

1) 对于文化一词的词义和语义学解释,也就是训诂学的方法。这种方法有利于从历史来源理解文化的含义,也有一定的普遍性。但是,它的缺陷在于,往往失之于泛泛而论,不能对文化的具体特性、它的实际形态等做出严格划分。

2) 不同学科的文化定义与不同民族的文化定义,如哲学、历史、文学、文化人类学等学科都有大量不同的文化定义。这些定义虽然大多数并不是专门适用于某一学科的,但是受学科视阈的限制,仍然有一定的针对性。同样,欧洲、

亚洲、非洲、拉丁美洲等各国和各民族都有自己对于文化的理解，这些理解有共通之处，但也有因视阈所造成的局限。

3）比较文化学的定义或跨学科、跨民族的文化定义。这里指的是跨越通常的学科界限，从不同民族的角度来研究文化。

我们认为，在比较文化学的研究中，主要是从第三种方式，即跨越不同民族与学科，结合不同方法，来确定文化的定义。

文化的训诂和语义解释目的是为了从历史角度来说明文化的性质。从西方语言中的词义方面来说，与文化（Culture）相关的是"文明"（Civilization）一词。据中国历史学家朱寰的见解：

> 据我所知，这两个词都来自古罗马，拉丁文 cultio'cultura，原义为耕种和栽培，引申有开拓、教化、培养、修炼之意；拉丁文 sivis，义为市民、公民；sivitas 义为都市、城市；civilizo 义为教化、开化。由此可见，culture 一词源自农业生产，注重人的内在修炼，较为侧重精神品位；civilization 源自城市生活，与都市的开化有关，较为侧重外在的物质品位。[1]

说到西方的文化与文明概念的差异，我们不能不提到英国文化唯物论者雷蒙·威廉姆斯（Raymond Williams）的工作，他对于西方语言中文化与文明概念进行了详细的梳理，从历史与逻辑的意义上区分了两者的语义差异，同时他也对各自的意义进行了阐释。他认为文化源出于"驯养，和对于自然物种的生长的照顾"。到 16 世纪之后，开始用于人类活动的全部范围，按照培根（Francis Bacon）的意见，这就成了真正意义上的"文化和对于思想的濡养"（the culture and manurance of mind）。他认为文化本身就是一个历史概念，它不是固定不变的，而是与时代一同演进的。比如近代以来的文化，特别是在欧洲启蒙主义之后，文化范畴就有了历史意义的进化，赫尔德《历史哲学》中所说的"文化"应当是复数的，即反对普遍主义的，强调"文化相对论"的观念，区分文化的不同层次。这种历史观念影响文化非常大，也使得文化与文明范畴分化。文化重要的是表达人类的"理智的、精神的和美学的发展"，同时，它也包括某种特定的生活方式，某个民族、某个时期的群体的理智的、尤其是艺术活动的实践。所以这种文化其实也是一种相当广泛的定义，包括了从无意识到人类意识活动的最高级形式，

---

① 朱寰：《从文明的冲突说起》，载《文明比较研究》，2000（1）4。

纳入了从人类学到美学的一切内容。[①]英国学者伊格尔顿(T. Eagleton)在《文化观念》(*The Idea of Culture*)中曾经把文化看做是文明的实际形式,而文明则是人类发展的宏大叙事,并且对于威廉姆斯的文化定义有所批评。但实际上伊格尔顿本人关于文化的范畴仍然是蹈袭了威廉姆斯的基本含义,没有大的改进,所以有的西方学者对于这一点也进行了批评。

我们现在要进行的是从上文所说的另一种视阈,即从共时性的文化体系,从比较文化的视阈来看文化定义。

引人注目的是,中国古代的文化与文明范畴几乎可以说是同时出现的,我们在《易经》中可以看到这样一段话:

> 天文也,文明以止;人文也,观乎天文,以察时变。观乎人文,以化成天下。

关于其中的"文明"的注释是:

> 正义曰:文明离也,以止艮也。用此文明之道裁止于人,是人之文德之教,此贲卦之象。既有天文人文,欲广美天文人文之义,圣人用之以治于物也。

这其实是中国文化中相当重要的一段话,它涉及中国文化的天人关系。对于中国文化来说,文明与文化的概念与西方同类概念正可以作一个比较。首先中国文化中的"文化"概念是一个内在的蕴含性概念,不像西方那样很早就以独立范畴提出,此文中的"观乎人文,以化成天下",其中就包含了"文化"二字,成为最早的文化范畴的根源,但中国并没有使用文化这种概念。此外从含义来说也有差别,中国的文化与文明中,都有一种天文与人文合一的观念,对于中国人来说,天文是相当重要的,天文先于人文的存在。这是一种中国文化的传统观念,以后刘勰《文心雕龙》的"原道"篇也是从天文即自然之文发展到人文的。在中国文化中,天文与人文之间的关系也是互为协调的,并不是互为对立的。相比之下,西方基本上没有天文的概念,文化只是人文的创造,表达出一种对于人文创造的崇尚。所以可说人文主义精神从古希腊起就有相当深厚的基础,而天文与人文的互为关照,"天人融合"与天人之间互为辩证的观念在中国则有一定的

---

① Raymond Williams, *Keywords*: A Vocabulary of Culture and Society, London: Fontana, 1983, pp3-49.

渊源。但我们也不可忽略,中国文化中不是没有明确的文明、文化,而且中国文化中的文化、文明也是相对于天文这样的"自然之文"而言的。它有两个基本特点:其一是用以"治于物",这里把人文与天文结合起来,形成一种抽象的"道"与"义"的概念,用于治物,也就是治理自然。从这个方面来说与威廉姆斯所言"驯养自然生长物"是同一意义,都体现了人类对于自然的治理。这是中国天人观的重要方面,用义治物。从这个意义上来说,天与人又不是绝对合一的。其二,中国的文化、文明不但是"治于物",而且用"文明之道裁止于人",以文德教育人。当然,这种注释可以说是儒家的阐释,表明了中国古代文化、文明对于人类自身教育的重视。这一点在西方以后逐渐受到重视,特别是启蒙主义以后,西方更加深切地感受到人类自身启蒙的重要性,人性不是完美的,人需要接受启蒙与教育。

既然中国与西方的文化概念有这样的差异与同一,它们之间的联系对于比较文化学的发展必然有重要影响。

2. 文化的基本定义

笔者认为文化本身有不同层次的构成,因此对它的理解也分成相应的层次,见仁见智都是合理的。有以下几种重要的观点与比较文化的研究有直接关系:

第一种是认为文化是人类所创造的一切物质与精神产物的总和,这是对文化的基础层次也是总体性理解,这种理解在各个民族中都是肯定的。英国人类学家泰勒说:"文化是人类在自身的历史经验中创造的包罗万象的复合体。"这些都是涵盖主客活动各方面的全面理解。

第二种是从主体活动角度,对文化的核心即它的决定性因素予以观念性的阐释。上文我们已经征引了季羡林先生关于文化的见解,即"东西文化差异之根本原因在于东西方思维模式之不同",如果我们把这种见解解释为:文化的根本在于不同的思维模式,应当是接近原意的。这就是把思维方式作为文化的一种重要标志与内容。与季先生见解大体相同的是美国人类学家鲁斯·本尼迪克特的定义:

文化是通过某个民族的活动而表现出来的一种思维和行为模式,一种

使该民族不同于其他民族的模式。[1]

思维方式与行为模式两者共同具备，这是文化的基本构成。这也是一种相当普遍的理解，有的学者以其他方式表达，但本质上没有区别。

第三种大多数人并不太熟悉，精神分析学家弗洛伊德晚年关心文化问题，也发表了他的一种见解，他认为心理学与文学研究有关联，我们也录以备考。弗洛伊德说：

> 所谓人类文明，对我来说意味着，人类生命是从其他动物状态发展而来，而且不同于野兽生命的所有那些方面——我不屑于对文化和文明加以区分——如我们所知，人类文明常常向观察者展示两个方面。一方面，它包括人类为了控制自然的力量和汲取它的宝藏以满足人类需要而获得的所有知识和能力；另一方面还包括人类为了调节那些可资利用的财富分配所必须的各种规章制度。[2]

虽然弗洛伊德的理解别开生面，思想深刻，可以说在文化研究中别树一帜，但毕竟知音不多。笔者认为从人类的综合创造力方面理解，文化不仅是当代文化研究的主流，而且是文化研究深入的一种表现，这就是以第二种观点为代表的，即从人类思维与行为模式方面理解文化的主体能动性质，这种理解把人作为能动的人、创造性的人来理解，区分了人与其他“类”之间的不同。但不可忽视的是，人的主体创造离不开对象与工具，同时，人的行为不仅是思维性的，也是意识性的与实践性的。人不用脑袋走路，所以需要从人的心理意识方面和行为实践与客体联系的中介方面来认识文化，人是实践的人。也不能完全排斥从意识甚至从无意识角度来认识人。弗洛伊德的定义有助于从意识和无意识角度对人类文化进行界说。

第四种观点是加拿大学者、著名的文学理论家弗莱(Northrop Frye)的文化观，弗莱把一个民族的文化看成是民族的自我认证的产物，文化的构成是结构性的，这种观点体现了弗莱的结构主义思想。文化结构可以分为不同层次。首先是基础层次，这就是衣、食、住、行和风俗习惯，也包括男婚女嫁、言谈方式等。其次是中间的层次，这是政治、经济、宗教、社会制度及上层建筑等，这些成分决定了意识形态。这个层次是所谓的文化传统，它是由历史所形成的。最后一个

---

① 转引自[美]维克多·埃尔《文化概念》，第5页，上海人民出版社，1988，译文略有改动。

② 《弗洛伊德文集》，第156～157页，车文博主编，长春出版社，1998，第五卷。

也即最高级的层次，是民族的创造力的表现，特别是文学和艺术。这是很具有民族特性的产物。[①]

既然作为实践的人，就有实践的工具，我们以卡西列的一种观点作为第五种看法，可以从文化的工具特性方面来认识它，卡西列认为这种工具是符号：

> 符号化的思维和符号化的行为是人类生活中最富于代表性的特征，并且人类文化的全部发展都依赖于这些条件，这一点是无可争辩的。[②]

卡西列无非是说，是符号使人成了人，符号玉成了文明。但其遗憾之处在于他不知道早他2 000年，中国古代文艺理论家刘勰已经指出了语言对于文化和文明的关键作用，刘勰说：

> 心生而言立，言立而文明，自然之道也。（《文心雕龙·原道》）

刘勰的说法又是来自孔子，孔子为了反对当时的"道不可言"的不可知论，为《易》作了"文言"，提出"有德者必有言"，"言之无文，行之不远"的观点，把《易》中的"观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下"中代表文化的"文"变为实践性的"言"。这是中国文化发展史上的一次重要转变，它奠定了中国文学以言辞之美为审美基础，以言辞意象融合为形式特征的主流。卡西列的另一大遗憾在于他没有理解马克思的"文学生产"和"精神生产"的理论，马克思多次谈到语言的感性特征和社会实践性，把它看做社会生产的工具，笔者曾经指出：

> 语言，即使作为工具，也要赋予其活动的特性，它不是一般的载体。工具，它是生产工具，精神生产的工具，它把人的思维情感外化为现实，又从这一"思维现实"对整个社会生活发生作用。[③]

从刘勰的"言立而文明"到马克思的语言实践论和卡西列的符号思维，我们可以看出先贤对于文化的思索有内在的一致性，这就是把文化看做人类的思维方式和语言符号的实践，它在不同民族中有不同的模式。同时，这也说明文学作为文化的一个组成部分，作为语言的感性特性的表现形式，必然地与本民族

---

① N. Frye: Levels of Cultural Identity, in *The Eternal Act of Creation*, Ed, by R. Denham, Indiana University Press, 1993, p168 ~ 169.

② ［德］恩斯特·卡西列：《人论》，第 35 页，甘阳译，上海译文出版社，1985。

③ 方汉文：《缪斯与霓裳羽衣——文学和语言的比较》，第 45 页，陕西人民教育出版社，1992。

的思维与语言有先天的一致性，我们平常所说的文化特性，就是指的这种特性，比较文化研究在这个层次上才具有文化的代表性。为了便于分析，我们先简化式地把文化表示为：

民族精神与思维模式—语言符号系统、社会关系—社会生产与个体行为方式

这其实是三种不同层次的结构，民族精神与思维方式是意识形态的层次，它是人类精神活动的主要构成，可以说是文化的内在要求，是文化的心理与意识层次。当然，这种文化层次不是凭空形成的，是在人与自然，人与社会的实践中形成的。可以说，这就是"化"字的含义。"彻头彻尾，彻里彻外谓之化。"第二个层次是人类活动的语言和社会关系，属于社会生活的上层。第三个层次是社会生产与个体行为方式，是人类活动的最基本层次。我们也可以把它看做是"文"字的最贴切解释。《易·系辞》曰：

> 道有变动，故曰爻，爻有等，故曰物。物相杂，故曰文。

在比较文化学中，这三个层次的研究的地位并不完全一样，因为比较文化学主要是研究作为整体性的文化类型，所以，它最主要的研究层次是象征意义最为突出的民族精神，民族的心理素质，民族的思维方式这一层次的特征。但是，这一层次与民族的语言、风俗又是融合为一的。所以我们把它作为一个整体来进行比较研究，这个整体的核心是民族精神与思维特征。

这样，比较文化学的研究与其他研究就不重合。比如：对于不同民族语言的比较，是比较语言学的任务；对于不同宗教的比较，是比较宗教学研究；对于不同风俗的比较，是比较民俗学的工作；等等。

这样我们可以把文化简单总结一下。

所谓文化，首先，是文化的总体意义，是人的内在要求与外部世界互相作用的方式，是人类精神与物质活动的总称。所以它是内外结合的。其次，作为具体的文化因素，它包括人的精神活动如心理和意识的活动，也包括人类的物质生产与精神生产，还有具体的生活方式，这都是文化的内容。也就是说，文化，是构成人类精神与物质活动的具体因素。它不等同于具体的活动，如物质的商品生产与科学技术、文学艺术活动等，但又存在于它们的每一种具体方式之中。这也就是我们从每一件商品中，如中国出产的茶叶与丝绸、美国的可口可乐等，每一种艺术形式中，如中国的京剧与昆曲，意大利的歌剧，欧洲的油画等，都可

以看出特有的民族文化精神的表现。所以，我们既不能把文化无限扩大化，一切都称之为文化，同时也不能把文化与具体的行为方式或某一物品相等同。这样，我们在理解"文化"这一概念时，也要避免千篇一律地把它简化为"一切精神与物质产品的总和"之类的说法。当然，正像我们上文所说，并非这种定义是错误的，而是在比较文化研究中，我们要有更为精确的文化概念。

3. 比较文化学研究的内容

在确定了文化的基本定义之后，下一步要说明的是，比较文化学与其他文化研究之间的关系是什么、如何对于比较文化学进行基本定位，比较文化学有什么特性？

我们在关于比较文化学的定义中已经指出，比较文化学不同于其他的"文化研究"，它是对于不同文化的比较研究。其中涉及不同的文化传统、文化发展史与文化形态等。在这些概念中，文化传统与文化发展史都是常见的概念，所不同的就是文化形态，我们要对文化类型的确切含义进行解释。也就是说，比较文化学所研究的文化形态到底是什么？

由于标准不同，文化类型的划分可以说是形形色色。

以国家民族来划分的有：法国文化、美国文化、英国文化、中国文化、日本文化……

以地域来划分的有：黄河文化、长江流域文化、两河文化、非洲文化、欧洲文化、环太平洋文化……

以历史、地区特性来划分的有：古希腊文化、古埃及文化、玛雅文化、吴越文化、楚文化、中原文化、仰韶文化……

以具体对象特征来分的有：雅文化、俗文化、陶器文化、瓷器文化、青铜文化、铁器文化、茶文化、酒文化……

以宗教来分有：基督教文化、佛教文化、道教文化……

以行为方式来划分有：饮食文化、体育文化……

由于分类过于繁复，我们就不再一一列举。总之，文化的划分类型多种多样，可以说几乎万物万事都被冠以"文化"二字，已经形成了一种"文化的泛化"局面。在这种情形下，很难有一个统一标准。正因为这个原因，比较文化学区别于其他种类的文化研究之处就十分重要。这既是对于比较文化总体特性的把握，也是对于比较文化学学科的基本定位。

比较文化学的形态可以说是包括了以上所有的文化类型，它们都可以成为

比较文化研究的内容。比较文化学并不取代这些具体学科和民族的文化研究，相反，它们的研究对于比较文化学的发展是十分必要的。以宗教文化比较研究为例，早已有了比较宗教学，它其实也是广义的比较文化内容。例如，基督教与佛教之间的比较、犹太教与基督教之间的比较、西方人常说中国的儒释道“三教合一”(其实关于儒学是否属于宗教，也还存在着争议。依笔者之见，儒学是很难作为真正的宗教的，因为所有的宗教最基本的条件是对于神的信仰，而儒学其实是不信神的)它们之间的联系与分化，都是比较文化学的重要内容。在中国文化中，这种比较就一直存在，自从佛教东传之后，与儒学、道教之间就开始了互相比较，由于比较中产生的对立和冲突，甚至一度出现了“排佛灭佛”的现象。“三武(北魏太武帝、北周武帝、唐武宗)一宗(后周世宗)”都有“灭佛”之举。唐代的三教辩论更是一种比较文化的典型。

另外如西方著名比较宗教学家、神话学者缪勒·马克斯关于印度古代神话与西方神话之间的关联，难道不也是一种比较文化学的研究吗？如此之类的例子，举不胜举，都说明比较文化学的内容是可以包括宗教比较的。但是，从比较文化学的意义来说，比较宗教学又可以是一个独立学科，它构成比较文化学的内容而不能为比较文化学所取代。同样，比较历史学、比较文学、比较哲学、比较法学、比较教育学……它们都可以成为比较文化学的内容，构成独立的形态，作为比较文化学的具体学科而存在，补充比较文化学的内容，成为实体。从这个意义上来说，比较文化学可以包括其他学科内容，但不能取代其他学科。

由此可见，以上研究又都不能取代比较文化学，比较文化学是建立在以上学科基础之上的一门综合性理论学科，它以多种的文化学科研究为基础，突出比较意识、比较思维和比较方法的自觉运用，形成新的学科特性与学科对象、学科范围与范畴。比较文化学从这一意义上来说，是不同于比较宗教学、比较史学、比较文学等所有比较学科的，也不同于各个民族的传统文化的研究的，它有自己的独立特性。

第二节　比较文化学的特性

1. 整体性

比较文化学有自己的特性，这种特性从本质上来说，首先就是它作为一种

综合性理论学科的整体性。如何解释这种整体性呢？我们认为，这种整体性就是它的规律性与特点的组合原则。比较文化学可以包括比较宗教学、比较哲学、比较文学等，但又不是这些学科之和。比较文化学不等于比较文学、比较哲学、比较史学的简单相加。因为这些学科在被归为比较文化学时，仍然可以保持自己的特立性，它们的特殊性正是体现了作为比较文化学的普遍性。这些具体研究与比较文化学的关系体现的就是一种系统结构的整体性原理。关于这个原理，皮亚杰(Jean Piaget)有过相当精彩的表述：

> 当然，一个结构是由若干个成分所组成的；但是这些成分是服从于能说明体系之成为体系特点的一些规律的；这些所谓组成规律，并不能还原为一些简单相加的联合关系，这些规律把不同于各种成分的所有的种种性持的整体性质赋予作为全体的全体。①

比较文化学虽然可以通过一种规律性的、有特性的研究把各门独特的比较研究结合为一，但比较文化学仍然有自己学科建立的必要。比较文化学不是仅仅包括其他文化研究或比较研究，它有自己的独立的研究对象、范围和意义。如果再用亚里士多德的理论来说，就可以更为清楚一些：

> 整体的意思是，整体的自然构成部分一个不缺。包容被包容者的东西形成某种一，这又有两种情况，或每一个个体作为一，或者这些个体构成一 普遍和一般意义的东西也是某种整体，普遍之所以被称为整体，由于它包含了许多个体，并对每一个做出规定，且它们中每一个也是一，例如，人、马、神全是动物。②

比较文化学作为整体并不排斥其他比较学科的独立性，其中每一个学科也有自己的单一性与整体性。这就是对于比较文化学基本特性的辩证认识，这就是说，比较文化学是一种整体性的文化研究，这种整体文化研究又不同于普通的"文化学"或是"文化学概论"，这种认识要解决的是比较文化中的不同文化类型与比较文化学总体内容之间的关系，它是通过比较研究所建立的整体性结构。这样就可以解答历史的疑问了，由于文化研究的特殊性，已经建立了相当多的比较学科和各式各样的文化研究学科，所以很多人怀疑比较文化学存在的必要

---

① [瑞士]皮亚杰：《结构主义》，第3页，倪连生等译，商务印书馆，1986。

② 《亚里士多德全集》，第七卷，第139页，苗力田主编，中国人民大学出版社。

性，这就使我们不得不对这一层关系加以论述。

比较文化学的整体性最实际的表现为它的研究内容和范围涵盖之大，它可以包括不同的民族文化比较研究，也可以把不同学科的比较研究结合起来，比较文化学实际上就是世界文化学研究。它不只是从范围上包括了世界各民族的文化，如果只是那样，就会成为对各民族文化、各种类型文化的平列或笼统的观照，或只是具体现象的分述。如果写这样的一部比较文化，就会只是世界各民族文化的罗列，缺乏互相之间的比较与有机联系。比较文化学作为世界文化研究的特点就是通过比较来建立联系，达到全面展现世界文化发展规律性特征，区分不同民族文化同一性与差异性的目的。

以上是比较文化学的第一个特点，也是最重要的特点之一，它对于比较文化的本质认识是十分重要的。

2. 跨越性研究

比较文化学研究的应当是具有跨越性的文化，没有跨越性就无法比较，这是一个基本的条件。这里的跨越性首先是指跨越民族文化的、文化类型的界限，即所谓 cross cultures（跨文化）的，这种文化才是比较文化学的主要研究对象，才具有比较文化学的比较意义。文化研究可以在本民族和本传统的范围之内进行，这种研究当然具有相对的价值与意义。但是这种研究的价值与意义是与比较文化不同的，世界各种主要文化都有长期的本文化研究传统，从古希腊罗马直到当代的西方文化，如果只在其内部研究，不能从其他民族的不同类型的文化中得到借鉴，就只是一种内部视角。它没有一个参照物，不能发现自己文化体系的特点与类型，同时也不可能知道本文化的不足之处。只有通过不同民族、不同类型的文化比较，才能从他人的角度来看待自己的文化，客观评价自我与主体的文化价值。另一方面，比较文化学也是跨学科性的，即所谓 interdiscilpinary studies(跨学科界限)的研究，它可以是不同民族的不同学科的互相交叉研究，也就是说，它可以既是跨学科同时也是跨民族的。如古希腊的哲学对于阿拉伯国家的哲学有相当重要的历史影响，同时这种影响也会涉及文学、历史和宗教等不同领域。相当多的阿拉伯文学理论家，其实受到亚里士多德逻辑学的影响，主张文学批评重视逻辑性，重视理性意识，这就是典型的跨文化研究例证。反之相同，宗教与文学也会对哲学家的思想形成有极大作用，而且可能是结合为一的。

从世界文化的发生学来看，民族文化的自我中心是民族历史上的常见现

象，每一个民族在其发展的初期都会自认为是世界的中心，或是最重要的、最受到神的宠爱的民族。古代希伯来文化中，就有关于自身民族是上帝的"特选人民"(chosen people)的观念，这一观念源远流长，直到当今还在相当多的西方民族中流传。但是，如果不从宗教的意义来说，世界各民族应当是平等的，如果某一个民族对于上帝是特选的，那就应当承认，至少在社会生活意义上，各个民族是平等的。精神分析哲学家弗洛伊德就曾经批评过这一观点，他认为，在古代犹太教教义中，有关犹太人是上帝"特选人民"的说法，尚没有得到证实。弗洛伊德本人虽然也是犹太人，但仍然能客观地评价犹太宗教的说法：

> 为了在一个民族中产生持久的精神结果，仅**担保**他们是神的特选子民显然是不够的。若要使他们相信它，并从这种信念中得出结论，也必须以某种方式向他们**证明**这一事实。在摩西的宗教中，"出埃及记"就是这样一个证据：上帝，或以摩西命名的上帝，一直不厌其烦地以此作为偏爱犹太人的证据，为了保持对该事件的回忆，他们开始过"逾越节"(the Passover)，或者毋宁说，在一个早已形成的节日中插入了那一回忆的内容。…… 目前，上帝偏爱他们的迹象无疑是十分缺乏的。该民族的历史表明他们已失去了上帝的宠爱。①

我们并不反对任何民族对自己民族历史地位的重视，我们也为中华民族的伟大传统而自豪。同时，我们主张客观而公正地看待世界各民族，民族平等是比较文化学的基本观点。中国人也曾经自认为居于天下之中，自称为中国。鲁迅曾经在《文化偏至论》中说过：

> 故迄于海禁既开，晳人踵至之顷，中国之在天下，见夫四夷之则效上国，革面来宾者有之；或野心怒发，狡焉思逞者有之；若其文化昭胆，诚足以相上下者，盖未有之也。屹然出中央而无校雠，则其益自尊大，宝自有而傲睨万物，固人情所宜然，亦非甚背于理极者矣。②

这种认识从理论上来说，就是所谓的"自我中心"论，它是人类认识的一个阶段，也是个体认识中的一个阶段。自我中心论是一种错误的认识论，弗洛伊德曾经认为精神病人与儿童都有这种认识方式，认为自己可以通过幻想来支配

---

① 《弗洛伊德文集》，第五卷，第 415 页，车文博主编，长春出版社，1998。

② 鲁迅：《文化偏至论》，转引自石峻主编《中国近代思想史参考资料简编》，第 1133 页，生活·读书·新知三联书店，1995。

一切。这种心理被皮亚杰发生认识论找到实验根据，他认为儿童在18个月之前，对于外界事物的认识方法是自我中心的："这种活动的认识论意义对于我们是有教益的。在建构的过程中，在空间领域里，以及在不同的知觉范围内，婴儿把每一件事物都与自己的身体关联起来，好像自己的身体就是宇宙的中心一样——但却是一个不能意识其自身的中心。"① 这种认识方式也有其产生的情感因素，这就是弗洛伊德所经常说的"自恋情结"，主体对于客体和自己的身体没有分化开，形成自身中心化。这种状态直到儿童18—24个月期间才会发生变化，产生所谓"哥白尼式的革命"，活动不再以身体为中心，主客体分化，客体实体化，主体把自己的身体看做是处于一种时空关系和因果关系的宇宙的所有客体中的一个。也只有在这个阶段，儿童才能有效地认识世界。古代中国人是早熟的儿童，他们曾经自认为居于天下之中，自己是世界的中心，有的学者认为这就是中国名称的来源。然而这种观念早已改变。春秋以后就逐渐建立了自我与他人关系的辩证观，这种观点表现于文化中，终于形成儒释道三教合流的历史事实。可惜的是，很多西方人至今还没脱离自我中心观念，没有脱离儿童的认识论，认为自己是世界文化的启蒙者，现代化就是用西方文化去启发东方的落后文化。归根结底，这是一种很幼稚、很可笑的认识论。全球化时代的到来必将使这种心理受到冲击，"西方文化中心论"者必将认识到：西方文化只是世界文化中的一元，东方和其他民族的文化是现实的客体，而这些民族则是独立于西方文化之外的文化主体。

对此，歌德早就有所察觉，他曾经说道：

> 不过说句实在话，我们德国人如果不跳开周围环境的小圈子朝外面看一看，我们就会陷入上面说的那种学究气的昏头昏脑。所以我喜欢环视四周的外国民族情况，我也劝每个人都这么办。民族文学在现代算不了很大的一回事，世界文学的时代已快来临了。②

歌德算不上一个彻底的"世界主义者"，他最终还是认为只有希腊文学才是世界文学的楷模，其他各民族文学尽管优秀，还不能与古希腊人相提并论，仅从这些议论中，我们也可以看出这位魏玛公国朝臣正像先哲所指出，仍然拖着一条德国庸人的辫子。但也无可否认，歌德对于他同时代人来说仍是一位杰出人物，

---

① [瑞士]皮亚杰：《发生认识论原理》，第23页，王宪钿等译，商务印书馆，1996。

② [德]《歌德谈话录》，第115页，爱克曼辑录，朱光潜译，人民文学出版社，1982。

能看到本民族文化与世界文化相比是微不足道的，这远远超过了黑格尔等人。

从西方现代的文化研究来看，跨越民族性的比较研究正在越来越引起重视，特别是对于东西方文化的比较研究，更是有突出地位。施宾格勒的《西方的衰落》就是一个标志，它在西方学术史的重要性之一就是能超越传统的西方文化视阈，从跨越文化的、历史的角度来看西方文化的历史命运。这种视阈对于以后的西方学者有极大影响，可以说汤因比的巨著《历史研究》就接受了施宾格勒的部分见解，其中最重要的就是从世界文明和文化的历史发展进程来看待西方。他们的观点虽然还不能完全摆脱"西方中心论"，但是已经远远胜过黑格尔《历史哲学》等著作。

作为比较文化学的跨越性，它的最低目标是跨越文化界限的学科比较，也就是同一学科在不同文化中的研究比较。这是最直观的，也是最基础的比较研究，它构成了比较文化学的基本成分。其中可以具体划分为：第一，社会科学的比较研究（这里我们把人文社会科学、艺术等归为一类，作最简略的划分），如比较哲学、比较文学、比较史学、比较经济学、比较宗教学、比较语言学、比较教育学……第二，比较自然科学的研究，如比较解剖学、比较地质学等；第三，综合性比较研究，如比较文明学、比较科学史等。有的学者认为比较文化学也属于第三类比较研究，与比较文明学等是同一类型，是带有综合性质的比较研究。我们不赞成这种看法，因为比较文明学等只是部分实践学科的研究，对象与性质和比较文化学有较大不同。比较文化学是对于以上研究自身的研究，它的目的不是包括以上研究，而是促进以上研究。它是对于文化整体性的理论透视，这是它的特点所在，是其他任何跨越性学科所不具有的。

跨越性的另一个重要所指是跨越学科界限，这也是比较文化学的重要方面，传统学术研究以学科划分为主要领域，但是，如果从学术研究的历史来看，最早的学术研究却恰恰是跨学科的，中国与西方无一不是如此。中国学术以"六经"为起始，《诗》、《书》、《易》、《礼》、《乐》、《春》、《秋》，各自代表早期的学科，如文学、哲学、历史、道德伦理、艺术等。而对它们的研究是结合为一的，没有严格的区分。到了汉代，才开始出现学术研究的学科专门化，有所谓"专治一经"的学者，也就是有了专业学科的研究者。西方的学术研究在古希腊是以哲学为起始的，各主要学科都是从哲学中分化出来的。直到亚里士多德的学生才开始了比较系统的学科分类研究。近代以来，学科划分越来越细，以至过于繁琐。同时学科之间的交流也日益减少，同一研究事物的不同侧面被分成不同学科的对象。这一分化产生的最严重后果是康德所指出的，对于主体能力的分裂。

3. 代表性与典型性

比较文化的类型应当是有代表性的，也可以说是一种典型性。这就是说所比较研究的文化类型不只是某种文化的特有形式，而且是具有世界文化大类型的代表性意义，这种意义代表人类的部分特性，或是说代表了人类特性中的相对的但又可能都是有共同性的部分构成。这里的典型性可以用黑格尔学说关于普遍性与特殊性、个性与共性的统一来说明，也就是说，这些典型特性既具有鲜明的民族性，又具有人类所共有的特性。这些代表性文化类型最常见的概念是指世界主要文明的类型，如中国文明、印度文明、西方文明、阿拉伯文明等。例如当代西方学者亨廷顿就把文化划分成不同类型，他的文化概念则主要是指"一个民族的全面生活方式"。依照他的划分，当代世界主要有 8 种文明（他在实际研究中对文明与文化之间没有作严格区分，同时对文化种类的划分也前后不一，这一点与汤因比很相近）。这 8 种文明有：西方文明、中国文明、日本文明、印度教文明、东正教文明、伊斯兰文明、拉丁美洲文明和非洲文明。这种分类法比起英国历史学家汤因比《历史研究》中的文明分类显然少得多，汤因比把世界文明分为 21 类，其中有的文明是已经"死亡的文明"即不再发展的文明。相形之下，亨廷顿的分类法显得更为简略一些，可以说是回到了德国学者斯宾格勒《西方的衰落》中的分类法，只不过斯宾格勒谈的是"文化形态"而没有用"文明"的说法。他们几个人的分类虽然也有细微的不同，但是可谓大同小异，一脉相承。

无论是在以上这些西方学者的划分中，还是在其他一些划分中，都有一种相当普遍的观念，就是把文化分成东方—西方文化。例如赛义德的《东方学》虽然也有关于世界各种文化类型如美国、法国、中国、古代印度、阿拉伯等文化的不同类型的划分，但是其中主要是东西方文化二分法。他的东方文化是一个历史概念，主要是指阿拉伯文化或是近东文化，有时也包括远东如中国等的文化。历史上还有相当多的西方学者也使用东西方文化二分法，如德国学者莱布尼茨就是如此，不过他的东方文化概念主要是指中国文化。他之所以做出这种选择，根本原因就在于他认为中国与西方文明都具有代表性，有典型性，虽然地处两极，但具有人类发达文明的共性。莱布尼茨就曾指出：

> 全人类最伟大的文化和最发达的文明仿佛今天汇集在我们大陆的两端，即汇集在欧洲和位于地球另一端的东方的欧洲——支那（人们这样

> 称呼它)。我相信这是命运的特殊安排。大概是天要使得这两个文明程度最高的(同时又是地域相隔最为遥远的)民族携起手来,逐渐地使位于它们两者之间的各个民族都过上一种更为合乎理性的生活。①

作为一种代表性和典型性,各民族的差异也是存在的,这种差异并不是对立,更不是对抗。这是因为在事物的发展中,部分与全体是辩证的,部分以纯粹发展的形态存在,互相激发,形成了全体的统一性。中西文化传统自然地有互补性并且形成了辩证发展的局面。自古到今的有识之士都已经认识这一点,歌德、孟德斯鸠、狄德罗、伏尔泰等都曾以不同形式表达过近似意见。他们把中国文化看成是西方文化的异在形态,并且通过这种异在形态对本文化进行批判。孟德斯鸠《波斯人信札》是以波斯人作为东方文化的代表,用波斯人在法国的见闻来批判西方文化。另一本不太为人所知,但实际上影响也很大的著作是德国人罗森道夫(H. Rosendorfer)于20世纪70年代所写的《寄往中国的信》,这封信的作者已经变成了宋代的中国人,他写往中国的信是嘲讽当代德国的。无论中国文化是否如西方作家所描述的那样理想化,或是它能否成为西方所理想的"乌托邦",这一事实却是无可否认的:中国文化是异于西方文化的,是有代表性的、有典型性的文化类型。

4. 关于可比较性

作为比较文化学的构成,其研究内容,特别是文化类型,应当是具有文化类型意义上的可比较性。这一点是本学科的特性,这是对于学科研究对象的要求。在比较文化学的研究中经常遭遇这一类问题:"这两种文化现象是否具有可比性?""这种比较是否有意义?"这就使得可比较性成为了一种重要的引人注目的特点。

我们使用可比较性这一范畴来取代一般的可比性,是因为可比性虽然已经运用十分广泛,在国内外比较文学、比较史学、比较哲学等学科中,也在"比较主义"的一些相关论著中已经有所论述。但是,一般的可比性范畴是作为逻辑概念来运用的,只注意到它的逻辑的可比与不可比性所代表的逻辑悖论,而忽略了作为科学的比较研究的实际意义,早已经超出了逻辑要求。事实上,由于多种多样的比较在研究中是如此普及,也产生了一些不利于比较研究发展的因

① [德]夏瑞春编:《德国思想家论中国》,第3页,陈爱政等译,江苏人民出版社,1989。

素。诸如形式化的类比过多,形成了公式化等,因此,要求有更高层次的比较理论。这就要求我们从辩证比较的层次来理解可比较性,比较文化的可比较性是以避免不可比较性为前提的,所以它的实际意义就要求辩证的比较。如同数学中,我们在自然数范围里不可能有负数,但在有理数中却有了不同。负数的存在是必然的。比较文化的可比较性的超越之处在于,它不是简单的形式类比和异同之比,它是一种思维方式和方法论所具有的特性,这是一种历史与逻辑视阈,它通过具体形态的比较研究展示其整体性意义,再从整体的运动方式把握事物的发生学原理与发展规律。在这种视阈中,可比性有异常复杂的、多变的意义,比较方法遵从比较思维的规则,就得多样而丰富。同与异、多与一、同一与区分、联系与分化、影响与反影响、联想与创造……可比性就是如此之多义的范畴。对此,黑格尔曾经有过一种很多人并没有真正理解的观点,我们认为这种观点对于可比性的理解是重要的。黑格尔指出:

> 我们今日所常说的科学研究,往往主要是指对于所考察的对象加以相互比较的方法而言。不容否认,这种比较的方法曾经获得许多重大的成果,在这方面特别值得提到的,是近年来在比较解剖学和比较语言学领域内所取得的重大成就。……因此假如一个人能看出当前即显而易见的判别,譬如,能区别一枝笔与一头骆驼,我们不会说这人有多了不起的聪明。同样,另一方面,一个人能比较两个近似的东西,如橡树与槐树,或寺院与教堂,而知其相似,我们也不能说他有很高的比较能力。我们所要求的,是要能看出异中之同和同中之异。①

这就从一个角度说明,可比性是事物联系性的反映,它的内容不能简单地归结为求同或是求异。如果没有事物之间的关联,就没有可比性。从根本上说,宇宙间一切事物之间都有多种方式的联系,而且存在本身就是联系的前提。比较之目的与意义在此表现得最为充分,它是事物的联系方式的揭示,它不能简单肯定与否定。再深一层来看,以自我与他人相比时,不只有自我与他人的同一与差异,同时也有自我自身的差异存在,这就形成了内外相交,多重的差异性。无论如何,不能因为差异的多重性而否认比较的有效性。同时,更不能把可比性简单化。

为了提高对于可比性的辩证认识,我们还要回到可比较性的前提,这就不

---

① [德]黑格尔:《小逻辑》,第252~253页,贺麟译,商务印书馆,1980。

得不涉及不可比较性，因为要确立可比性先要排除不可比性，这是顺理成章的。关于不可比较性，我们面临三个主要的，但是却属于不同层次的问题：

1）形式逻辑的不可比较性。

2）学科内容与范围的不可比较性。

3）文化之间的不可沟通与不可逾越（transitions）性。

首先，从形式逻辑来说，不可比性其实本身就是一个相当重要的逻辑范畴，这个范畴早在逻辑建立之初已经引起人们的注意。我们认为，《墨经》的关于比较的原则中有几种重要的观点：

1）所谓"比较"是对于两对象而言，可比与不可比须经过比较才能得知，此即《经说上》所言，"仳：谓有两端而后可"；这里所说的"仳"与"比"相通，也就是指对比与类比。

2）其中已经提出了"异类不比"的原则，《经下》："异类不比，说在量。"说明可比较性是建立在逻辑学的同类基础上的，依法取同才有比较的可能，否则就是产生不可比较性。《经下》所举的异类不比的例子是："木与夜孰长？"如果有人问，一段木头与昨天夜晚的时间比，哪一个更长些？这就没有比较的可能，因为两者属于不同的事物类型，没有比较的共同标准。

3）从类比到对比是顺行关系，而从对比到类比就是不可比性的关系。也就是先确定事物同类才可以有比较，而不能因比较才及于事类。《经说下》曰："牛之与马不类，用牛有角，马无角，是类不同也。若举牛有角，马无角，以是为类之不同也，是狂举也。"这种原则也是说不可比性，不能因为牛马各有特征，就是它们不同类，而不能比较。

从中国古代逻辑的不可比较性的论述中可以看出，比与不可比是相对的，没有绝对的不可比，因为要确定可比与不可比是通过"事之两端"，也就是通过比较才可能的。这个观点对于我们比较文化中的不可比较论应当是有所启发的。

其次，再从研究范围的不可比性来看，事物所包括的内容形成不可比性，这是正常现象。这方面我们从人们经常说到的马克思一段名言说起，由于这段话经常被在不同的地方使用，断章取义，所以造成对于原文的误读。为此，我们将《德意志意识形态》中的这一段话全文转引如下：

> 倍尔西阿尼所以是一位无比的歌唱家，正是因为她是一位**歌唱家**而且人们把她同其他**歌唱家**相比较；人们根据他们的耳朵的正常组织和音乐修

养做了评比，所以他们能够认识倍尔西阿尼的无比性。倍尔西阿尼的歌唱不能与青蛙的鸣叫相比，虽然在这里也可以有比较，但只是人与一般青蛙之间的比较，而不是倍尔西尼与某只惟一的青蛙之间的比较。……人们不应当再拿某种不以个人为转移的用作比较的根据即标准来衡量自己，而比较**应当**转变成他们的自我区分，即转变成他们个性的自由发展，而这种转变是通过他们把"固定观念"从头脑中挤出去的办法来实现的。

此外，桑乔只熟悉下流作家和空谈家所用的比较方法，用这种方法可以得出这样奥妙的结论：桑乔不是布鲁诺，布鲁诺不是桑乔。但是对于像比较解剖学、比较植物学、比较语言学等等科学，他自然是一窍不通的；这些科学正是由于比较和确定了被比较对象之间的差别而获得了巨大的成就，在这些科学中比较具有普遍意义。

法国人、北美洲人、英国人这些大民族无论在实践中或理论中，竞争中或科学中经常彼此进行比较。而害怕比较和竞争的德国人，都是些小店主和小市民，他们躲到哲学标签的制造商为他们准备好的无比性这个挡箭牌后面去。桑乔不仅为了他们的利益，而且也为了他自身的利益，禁止自己进行任何比较。①

这段话经常被引用说明不可比较性。其实恰恰相反，我们从原文可以看到的是马克思和恩格斯对于文化的不可比较性的批判。他们认为不可比较性固然是存在的，但只是特定对象之间的一种现象，即使在这种情况下，不可比较也只是一种相对条件、不能完全否定比较的普遍性。比较，在这里首先被肯定为个性自由发展的前提，是自我区分的办法。其次，比较的科学意义是普遍的，比较解剖学、比较语言学等"获得了巨大成就"，这种成就是通过比较和确定被比较对象之间的差别而形成的。最后，肯定了在科学中和世界民族竞争中的比较的积极意义，特别是批判了一些具有市民意识的德国哲学家害怕比较，强调不可比较性的做法。总之，无论马克思是否有针对性地对于德国一些学者的相对主义理论进行批判，但无可置疑的是，马克思对于学科范围、民族文化之间的不可比较性是进行了批判的。

我们已经说到了最后一个问题，即所谓文化的绝对不可比较性，从上文可

---

① ［德］马克思恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846 年），《马克思恩格斯全集》，第 3 卷，第 517～518 页。

以看出，这并不是一个新问题。但在全球化语境中，这种理论又重新泛起，并且有了新的表现形式。这就是所谓的"文化不可通约性"，即从极端的文化相对主义出发，认为不同民族文化之间是不可交流与不可互通的，特别是东西方文化之间是不可通约的。

由于后现代理论的重要基础是索绪尔语言学，近年来西方兴起了"语言飓风"，文化研究中也处处表现出"语言中心"的倾向，"文化不可通约"的研究集中表现于文学作品能不能翻译等一系列问题上。

这个问题并不是翻译实践所能解决的，因为它并非只是一种语言问题，它主要是一种文化问题。在后现代理论家看来，翻译史仅仅证明我们已经进行了翻译活动，却无法证明这种活动是有价值的或文学是可译的。正像人类几千年来都在信仰宗教，但并不意味着已经证明了神的存在一样。从历史上来看，文学翻译可能性的反思其实早已存在，并且在翻译史上发生过多种争执，至今仍未能解决。而从比较文化中的这一特殊角度所反映的问题，表明在这个大的历史语境中，语言、文学和文化虽然是不同层次的问题，但又是互相关联的，它们在不同历史时期中占有不同的地位，但有基本的一致性。因此，我们从译介学这一视阈来集中讨论它，目的是对从文学可译性到文化通约性这样的总体问题有一个理论的解释。以往的争论不能解决，主要是不同层次的问题交叉所形成的混乱。

第三节 文化通约性

1. 文化之间的交流与译介

文化之间能不能达到互相理解，互相交流，首先取决于不同民族之间的语言文字是不是可以互相翻译与交流。

这不仅是一个语言符号问题，而且关乎人类的心理经验和思维。《圣经》中的巴别塔的故事就是一个象征，说明人类对于不同文化之间的语言符号能不能互通，是一个关键，是达到人类互相理解的前提。

从历史上来看，绝大多数的人认为不同民族之间的语言有共同性，彼此之间可以互为通译、交流。中国《礼记·王制》中所说的"五方之民，言语不通，嗜欲不同，达其志，通其欲：东方曰寄，南方曰象，西方曰狄鞮，北方曰译。"这里虽然

也说到言语与嗜欲的不同，但认为可以通过寄、象、狄鞮、译等手段达到理解，所以从根本上肯定了文化是通约的。在西方历史上，古希腊学者也是赞同文化通约论的，无论是亚里士多德还是柏拉图，都表达过相近的见解，即认为不同文化之间是可以相互交流的。特别是亚里士多德，认为人类的基本心理经验是相同的，语言符号虽然有不同，但是所起到的作用是相同的，所以也是可以有互译的。长期以来，不同文化之间的翻译从实践上肯定了这一事实。

但是，人类语言不可互译的观念也有一定影响。无论是古代东方还是西方，其实都有过文化相对论。这种理论的意义当然首先在哲学中，特别是在认识论中，即认识是相对的，绝对真理总是表现为相对的真理。这种观念以后发展为文化相对论，就是主张各民族文化都有存在的根据，文化是平等的。它的积极作用对于争取民族平等是有利的，但是也有其不利之处。对于民族的自我中心，它有时反而成为理论根据。作为一种历史思潮，它的兴盛是在 18 世纪的启蒙主义和浪漫主义运动中。地理大发现使得民族自我中心观念被冲击，不同人种不同文化的差异开始引人注目。为什么人类文化是不同的？哪一种文化是合理或正确的？这是当时普遍注意的问题。特别是 18 世纪德国理论家维廉·洪堡(Wilhelm von Humbold，1767－1835)的语言学理论。他认为，语言是人类思想的反映，人的世界观是最重要的。而世界观与语言又是密切相关的，不同民族的语言与世界观都是不同的。所以，他认为不同语言之间不可能有完全的互译。他在写给奥古斯特·施莱格尔的信中说：

> 在我看来，所有翻译都不过只是试图完成一项无法完成的任务。任何译者都注定会被两块绊脚石中的任何一块所绊倒：他不是贴原作贴得太紧而牺牲本民族的风格和语言，就是贴本民族特点贴得太紧而牺牲原作。介乎两者之间的中间路线不是难于找到而是根本不可能找到。[1]

另一个代表人物是德国的赫尔德，他也认为语言与思维之间的关系是完全同一的，但是，赫尔德的看法与洪堡之间有一定区别，因为赫尔德并不明确主张语言的不可通译性。人类社会的不断发展，就会把人类社会联结为统一体，语言就是构成这个统一体的中介，人类语言也有可能成为一种统一的语言。同时，赫尔德学说中存在大量互相矛盾之处，他关于语言通译性更有些模棱两可的议论，以致对他的评价往往互相对立。最能揭露赫尔德短处的是他的老师康

① 转引自谭载喜著《西方翻译简史》，第 137 页，商务印书馆，1991。

德、在晚年对赫尔德的批判中，康德就曾经指出赫尔德关于人类文化的同一性的矛盾看法。关于这种种批判，可以从康德的《历史理性批判文集》(收入康德1784—1797年的8篇论文)中看得很清楚。很多人不重视康德对于赫尔德的批判，笔者认为这是不对的，因为这是一个有远见的哲学家(虽然也有一定的民族中心论)对一个民族中心主义者的重要批判。

事实上，这种思想在当代并没有完全消失，除了我们下边要说到的一些后现代主义者之外，一些当代语言学家的理论也宣传了这种观念。美国学者沃尔夫(B.L.Worlf)的理论就是其中之一，我们以他为代表进行剖析，有利于以小见大。他把语言与思维的关系颠倒过来，不是思维决定语言，而是语言决定了思维，语言创造了思维。同时由于每一种语言系统都有其文化背景，所以**不同的语法就是不同的文化法则**(这真是十分可笑的语言中心主义——笔者注)。不是客观的世界产生语言，而是语言生产世界。

他的典型观点是所谓SAE(Standard Average European)即"标准成分欧洲语"，这是一种欧洲所特有的语言类型，特别是英语、法语、德语等欧洲主要语言都属于这一语言类型。这种语言类型的基本特征是具有时态，即所谓现在、过去、将来时态。这种时态会给人以"时间观念"和"历史感"。这种语言类型还具有数的特征，因此这些民族中也较早建立了数的概念。与此相对，其他语言类型如印第安语、汉语等就没有这种特征，因此不会有历史感和数的明确概念。[①]

无知是偏见的源泉，这位可怜的美国人远比赛义德笔下的东方学者要狂妄得多了。他对于汉语一无所知，却要大谈汉语的特性，我们没有必要对他进行过多的批驳，此即庄子所谓"夏虫不足以语冰"。

说汉语没有数的概念当然十分荒谬，正像李约瑟所说，直到13世纪之前，中国的科技仍然是世界领先的，远远超过欧洲。其中就包括了数学，中国是一个数学王国。汉字是一种最具有数学形象的语言，早在甲骨文中就有完备的数学概念。傅东华指出，汉字六书中的"指事"就与数学有关，而且他还推测，汉字中的10个数目字，可能就是由结绳变出来的，这说明汉字中的数学观念是相当重要的。[②]

至于说中国人不重历史，那更是无人相信，也表现出这位学者的无知。甚

---

① Einar Haugen: "*linguistic Relativity: Myths and Method*", in W. C. McCormack et al (eds.): Language and Thought, Anthropological Issues, p. 13.

② 傅东华:《汉字》,第19页,上海教育出版社,1984。

至西方一些著名学者如黑格尔、马克斯·韦伯等人都曾指出，中国文化是一种历史型文化。西方有见识的学者都承认，从文化类型来看，古希腊文化是哲学型文化，重视对于世界的认知，以分析为主要方法，以形而上学的思辨和理解为思维特征。而中国是历史型文化，重视对于经验的积累，以感悟、具体现象的记载与感知为思维特点。古希腊的经典是《荷马史诗》而不是历史，希腊人对于诗的评价远高于历史。希腊历史学到了希罗多德等人的著作中才发展起来。中国的历史学传统早在六经中就已存在，中国重视历史，"六经皆史"是一句有代表性的话。如果从六经算起，可以说中国历史传统比古希腊要早至少4—5个世纪。希腊文化的代表人物是哲学家，如苏格拉底、柏拉图、亚里士多德等，而中国文化的代表人物是历史学家，老子曾经为"柱下史"也就是史官，孔子写了史书《春秋》，被认为是其重要贡献。从孔子的《春秋》到司马迁《史记》到二十五史，中国有世界上最丰富的历史典籍，最杰出的历史学家，最悠久的历史学传统。

笔者认为，文化不可通约与语言不可翻译，目前没有任何可靠证据，仅从科学实验角度来看，语言心理学和儿童心理学都在关注这一历史课题。从目前的研究结果来看，连一个民族的语言是否能具有自己独特的思维方式，或是说一种语言能否影响其所具有的思维方式，这样一个问题的前提，一直没有得到证实，所以就谈不上语言的不可通译了。因为要证明语言不可通译，前提必须是说明各民族语言有自己的思维方式与意识心理上的特异之处。

比如说，中国儿童是使用汉语的，那么，他们与使用西方拼音语言的儿童之间，会不会有思维方式的不同呢？心理学家进行的实验说明，目前还没有充足的证据说明这种不同。北京大学许政援的论文《儿童语言和认知(思维)发展的关系》就是进行这方面研究的，我国的心理学家于20世纪五六十年代和八九十年代两次追踪研究3岁前儿童语言发展的阶段，所得结果与外国心理学家研究同年龄英语儿童的结果相比较。1982—1988年间，采用纵向与横断相结合的方法及情境诱发法，研究了4名3岁前儿童人称代词的获得过程；1982—1992年，又追踪研究了7名3岁前儿童人称代词的获得过程。两项研究的结果是一致的。与国外心理学家追踪同龄英语儿童代词获得的研究结果也非常相似，没有发现不同民族说不同语言的儿童的思维方式有明显的不同。

如果说语言与文化是不可通译的，那么首先会在西方文化内部产生矛盾。西方文化的根源是古希腊，而它的现代主体又是来自英语等多种欧洲语言的，如果语言不可译，这种承继就无法产生。另外，《圣经》是希伯来语的，如果不可

通译,《圣经》就无法成为欧美人的经典,基督教何能在西方盛行呢?如果不同民族的人都有不同的语言与思维,而且不同的语言与思维又都是不可能相通的,那来自迦南地的以色列人的宗教,又如何能成为说英语人的信仰呢?

西方的人类学家与语言学家也十分反对这种不可通约理论,艾那尔·豪珍(Einar Haugen)的说法可以作为一个代表,他说:

> 英语中没有什么东西使我们可以谈起相对论、原子能或双螺旋线。我们中间大多数人的科学普及性的介绍,充其量只能说是接近于原有的基本理论;我们所读到的那些英语中的新的词语,可以准确无误地翻译成为任何语言,无论其语法、词法和语音的体系是什么样的。当然任何语言(包括英语)所用的词语都会对于原来的思想有所改变,因为这些思想不可能完全用原有语言表达出来。①

正像他所说的,其实很多科学发明是不分国界的,世界文明是多种文化所推动的,在地理大发现之前,中国古代科学技术、印度科学、埃及与两河流域的科学,都曾对人类有巨大的贡献。如果说科学是无国界的,那么人类的思维当然更是如此。只要看一看世界文化经典的流通,就可以知道民族之间的心灵沟通是多么的普遍。中国与"三西"(指古代中国的西域邻国,古代中国的西方——古代印度,近现代中国的西方——欧美国家)之间经历了三次大的历史交往,大量的不同语言文献被翻译交流,成为世界史上的一个奇迹。我们先来看一下公元2世纪中期开始的中国佛经翻译,这是世界史上最早的大型翻译活动,比公元3世纪中期开始的罗马共和国大型的希腊经典翻译要早一个世纪。东汉桓帝元嘉元年(151),安世高译出第一部佛经要籍《明度五十校计经》,拉开了中国佛经翻译的序幕。从那时起直到宋代宣和二年(1120),译经院太平兴国寺被废止,我们计算的译经活动时间是969年。我们这里只计算了大型译经活动,如果包括各种翻译,则从汉哀帝元寿元年(公元前2年)博士弟子秦景宪从大月氏王使伊存口授屠经(参见《三国志》裴注引鱼豢《魏略·西戎传》)开始,翻译活动可以说已经开始了,而书面翻译以汉明帝时摄摩腾译《四十二章》为开始。胡适在《佛经的翻译文学》中指出,在汉明帝永平八年(65)答楚王英诏里就已经出现了"浮屠"、"伊蒲塞"、"桑门"等梵文,推测当时就已经可能有佛经译本了。从汉

---

① Einar Haugen: "Linguistic Relativity: Myths and Methods" In W. C. McCormack et al (eds.) *Language and Thought*, *Anthropological Issues*, The Hague: Mouton p.18.

桓、灵时代，经过东晋、南北朝、隋、唐、宋、元时代，可以说民间私译佛经从未断绝。笔者曾经指出，中国佛经翻译的主要历史大约延续了1 500年。据胡适估算，存世译经有3 000多部，15 000多卷。那么，胡适的这一估计是否合乎实际呢？笔者认为是不对的，因为胡适可能是依据五代和北宋后的木刻印刷大藏经来算的，这种大藏经如《开宝藏》、《赵城藏》、《万历藏》、《大正藏》中最多也就是3 000多部，1万多卷。近年来中国开始编《中华大藏经》，汉藏文陆续开编，仅汉文部分就要收入典籍近6 000部，2.3万卷，分装为220册。最重要的是，我们还没有计入中国西藏的佛经，其具体数字仍在统计之中，那就更是一个惊人的数字。面对人类历史上如此伟大的翻译活动，不知那些所谓"语言不可翻译"论者将如何回答？

世界历史上大型的翻译活动是文化交流的重要潮流，呈现出一派波澜壮阔的图景。公元前4世纪末，罗马人开始了对希腊典籍的翻译，举世闻名的《荷马史诗》与希腊三大悲剧家的作品被译成了拉丁文；罗马帝国后期到中世纪，《圣经》被译成拉丁文与其他各种文字。中世纪更是东西方翻译活动的高峰时代，在西班牙的托莱多，大批阿拉伯语作品被译成拉丁文，几乎在同时，阿拉伯人展开了"百年翻译运动"，把大量的希腊文名著译成阿拉伯语。文艺复兴运动中，德国的路德翻译了第一部"大众圣经"，开始了宗教改革。到18世纪后，西方大批传教士进入中国，与中国学者们合作，将西方的科学技术著作翻译成中文，并且把中国典籍带回本国，翻译成西方文字。正是东西方的这种翻译与交流，促进了世界经济文化的发展。而近现代以来的经济与科学技术的发展，又带动了文化的进一步交流。

2. 后现代主义的文化不可通约论

后现代主义是一种否定哲学的发展，所谓"后现代"似乎与"现代主义"有关，其实两者之间有一个重要差异。现代主义主要是一些文学家与艺术家，而后现代主义则主要是一些理论家。从这一个差异中，我们可以看出，理论研究在近年来有何等大的发展，几乎把作家艺术家排除在外了。这是当代文化"理论化"的一面镜子，也具有一定的讽刺意味，伴随着反对理性中心，理论家却从幕后走到了台前。但在"后现代性"与所谓的"现代性"之间也有共同的特征，这就是它们都是一种虽然短暂但是影响并不小的思潮。后现代主义理论家从一个特有的角度，加入文化不通约性的大合唱，这是一种绝对的否定性理论运用的现身说法，把与理性相关的语言、思维的同一性予以否定，这就把不同民族思

维与语言的同一性否定了。这种否定与历史上的种种文化不可通约论是不同的，以前的反对者仍然聚集于理性的旗帜之下，而后者却已经具有一种反理性的性质了。所以对后者的这种文化不可通约性的讨论，性质与以前是不同的。

在关于后现代主义的种种议论中，有一段著名的，引起很多中国学者关注的例子，这就是法国福柯在《事物的秩序》中引用乔治·路易斯·博尔赫斯（George Luis Borges）的一段所谓"中国百科全书关于动物分类的条目"：[1]

（1）属皇帝所有的	（2）具有芳香味的
（3）驯顺的	（4）乳猪
（5）海牛目动物	（6）传说中的
（7）无主的狗	（8）包括在目前分类中的
（9）发疯似的烦躁不安的	（10）数不清的
（11）用特别柔软的骆驼毛笔画出来的	（12）等等
（13）刚刚打破水罐的	（14）远看似蝇的

可能因为这是后现代主义者的代表人物福柯的论述，所以不止一位中国学者谈到过它。仅笔者所见，近期已有丁尔苏《"无法沟通"的神话——文化相对论的符号学批判》、车槿山《法国"如是派"对中国的理想化误读》[2] 等论著中涉及福柯的引文。笔者也在有关著作中谈到过这一例证，这里再次论及，是因为它是一个有代表性的事例。

后现代主义者的宗旨并不是真的要完全否定翻译，因为这种实践活动本身是无法否定的，就像无法否定写作、研究等具体行为一样，这是社会需要所形成的，不以个人意志为转移。从后现代主义的出发点来说，他们的目的在于否定理性中心，但是在一种特有的思维方式指引下，却走向了全盘否定，否定了人类理性本身。这是后现代主义最大的缺陷，也是它不可克服的致命伤。我们认为，从西方传统来看，可以说在古希腊已经为后现代主义的理性中心批判埋下了伏线。因为理性在西方哲学中一出现就有先验性的一面，它以主体的先验能力出现，并且在自然和历史中呈现自己。所以在西方哲学中，世界成了理性的化身，历史只是理性的延伸。这种现象早就引人注意，现代主义者已经开始批

---

① Michel Foucault, *The Order of Things*, Random House, 1970, p. 15

② 以上两文分别见于乐黛云、张辉主编《文化传递与文学形象》，第 27 页，北京大学出版社，1999，北京大学比较文学与比较文化研究所编《多边文化研究》，第 195 页，第一卷，新世界出版社，2001。

判理性，但这种批判是用非理性来对抗理性。尼采哲学、弗洛伊德心理学，乔伊斯、福克纳的小说，它们之间有共通的情愫——用来对抗理性的非理性。然而，现代主义毕竟没有能彻底推翻理性的权威，相反，倒是它们自己边缘化了。现代主义可以说已经融入了当代社会，意识流表现手法，荒诞意识，存在主义观点等，在当代生活中随处可见，失去了昔日的轰动性作用。所以，后现代在反对理性中心时，不可能再走现代主义的老路，他们必须用一种新的方式表达自己，这就是一种否定理性的观点。这种观点是对抗性与颠覆性的，而不是建设性的，所以在文化关系中，它必然以一种反对交流与沟通的方式出现。这就是我们从福柯等后现代主义者的文化理论中所看到的现实。

这种否定是如此之酷烈，以至于这些大多数是基督教徒的西方知识分子连上帝都列入了否定的名单。他们揭露了理性在欧洲历史上其实是被当做神性加以崇拜的，上帝成为理性的化身。这种历史观念把与这种"理性"不符合的行为看做一种悖谬和疯癫，为疯狂辩护成了一种时髦。如果说弗洛伊德还认为精神病是人的病态，那么，福柯正好相反，认为精神病是人类的正常现象，是人类反理性立场的必然表现。狂人呓语从来没有像今天这样成为颠覆理性的咒语。这一现象是令人深思的。我们当然承认，对于理性中心的批判是有积极意义的，但不能用后现代来否定理性。哈贝马斯也曾说过，任何一种批判都已经含有理性的标准和理性的立场。也就是说，即使对于理性中心的批判也正是理性，正像治病不能完全用毒气弹一样。福柯对于理性中心的批判并没有看到辩证关系的实质，简单说，他对于理性中心批判是对于惟一的"同"的批判，其途径是通过异来反对同。如他所说："……从此出发，人们才有可能限定明确的同一性的巨大棋盘(damier)，这里的同一性是在模糊的、不确定的、面目全非的和可以说是不偏不倚的差异性背景下确立起来的。癫狂史将是'异'(l'Autre)之历史……"① 福柯把中国文化看做是西方文化之异，看做是一种对于理性的"疯癫"，并据此展开自己对于理性的批判。但他的看法真是太简单，同与异其实从来不能分开，没有同就没有异，就像没有异就没有同一样，中国墨子早就说过，"同异俱于一也"。中国文化作为西方文化的异，正像西方文化作为中国文化的异。为什么只能把中国文化看成是怪异，而不会把西方文化也看成是怪异呢？归根结底，这些反对理性中心的后现代主义者，仍然不能离开西方观念。主体

① [法]福柯：《词与物》，见黄颂杰主编《二十世纪哲学经典文本——欧洲大陆哲学卷》，第778页，复旦大学出版社，1999。

间性是众多的后现代主义者喜欢谈论的,但是,他们自己却很难承认,不同文化就有不同的文化主体,主体之间是平等的,可以对话的。

当然,并不是福柯一个人如此,后现代主义产生有必然性,中国虽然不是后现代主义的大国,但是并非没有后现代式的观念,有的甚至以更复杂的形式出现。有的人把"汉字文化"说成是与世界文化全无联系的,或是把中国的理性说成是实践理性,等等。这也是一种无意中的类似观念的反映。笔者一直反对把中国文化看做所谓"实践理性"或其他低于西方理性的理性。当然,更不赞同把中国文化看做是所谓"怪异"。东方文明与西方文明,都是人类的伟大文明,任何要对这些文明作判断者,先要对理性自身的不同形式有一个理解。如果以西方理性为惟一标准,那就会产生错误的观念。东方辩证理性同样是无限丰富、崇高和伟大的,当西方学者涉足这一领域时,我们推荐莱布尼茨的关于中国文明的先见之明,他曾经说过:"虽然希腊哲学是我们所拥有的在《圣经》外的最早著述,但与他们相比,我们只是后来者,方才脱离野蛮状态。若是因为如此古老的学说给我们的最初印象与普通的经院哲学的理论有所不合,所以我们要谴责它的话,那真是愚蠢、狂妄的事。"可惜的是,后现代主义者比起他们的欧洲祖先来差得太远,当年被莱布尼茨所批驳的西方传教士关于中国古代的奇谈怪论,在福柯的笔下再次出现了。这一现象很令一些人感到困惑,不理解何以如此。其实也并不奇怪,可以从后现代主义观念本身得到解释,这种观念表面上看来可能会走向民族文化的多元共存,其实最后刚好相反,它成为了种族主义的基础。历史的发展往往出人意料,一种观念可能在其发展初期是激进的,具有反抗精神的,而在其后期,则可能发展成为反动的,反历史的。后现代主义可能在其初期是具有反传统性的,主张文化相对论的。但可能在其发展中,会由于极端否定观点而成为民族主义的。历史有过这样的教训,德国的希特勒最初是以"社会革命"的口号登上政治舞台的,以后成为法西斯主义。历史上,凡趋向极端者,最终会归之于失败。这并不是中国的中庸之道,而是辩证思想所指出的事实。伊格尔顿曾经表达过相近的意见,他说后现代主义的历史终结并没有为我们想像出一个与现在十分不同的前途,那种它奇怪地视做一项值得颂扬的事业的前途。但是在几种前途中的确存着这样一种可能的前途,它的名字是法西斯主义。[1] 笔者认为,目前从后现代主义的发展看来,这种前途实现的可能性已经不大,不过,并不因为它没有实现,就不作为一种可能。即是作为一种历史

---

[1] 参见[英]特里·伊格尔顿《后现代主义的幻象》,第 151 页,华明译,商务印书馆,2000。

的可能性，也可以有其认识的价值，虽然可能是反方向的。

后现代主义者说中国思维中没有分类概念，这其实是蹈袭了老殖民主义者旧词，而且太腐朽了。分类是人类认识的重要范畴，世界上出现分类既早而且又精确的是中国文化。中国《尔雅》典籍中的分类标准、分类方法与形式，远超过了埃及、希腊与印度的书籍。我们以他们所说的"动物的分类"为例，根据郭沫若考证，甲骨文中就已经有了养殖动物的文字，说明商代就有牧业与养殖业的发生。而且动物分类明确：

> 观其牲牢品类，牛羊犬豕，无所不备。而用牲之数有多至三百四百者，实为后世所罕见。①

《诗经》中更有多种多样的动物分类，所以孔子在《论语》中说："小子何莫学夫诗？…… 迩之事父，远之事君，多识于鸟兽草木之名。"正义曰："故知其名，然后能知其形，知其性。"这就是说明，名目之列，就是完备的分类，而且还有更详细的关于形状和特征的分析。据顾栋高《毛诗类释》的统计，《诗经》中出现的谷类有 24 种，蔬菜有 38 种，药物有 17 种，草有 37 种，花果有 15 种，木有 43 种，鸟名同样是 43 种，兽有 40 种，马的异名有 27 种，虫有 37 种，鱼有 16 种。这是何等详细的分类，说明中国古代分类概念已经十分发达。

中国最早的训释事物的专书《尔雅》是中国古代科学分类的典范，专列"释虫"、"释鱼"、"释鸟"、"释兽"、"释畜"等章，区别类分了主要动物品种。其中第十五章"释虫"包括有天蝼、蜚、蟾蜩、蜓、蛛、蝎、蜉蝣、蜾蠃、蛆等数十种，并且区分原则为"有足谓之虫，无足谓之豸"。第十六章"释鱼"不但有鲤、鲩、鳢、鲨、鲳、鲷、鲂等鱼类，还有科斗、贝类、蜥、龟等。第十七章释鸟有鸠、鸰、凤、鸮、鹈鹕、鹰、鹊、山雉等数十种，关于鸟与兽之间进行了区分，其分类原则是"二足而羽谓之禽，四足而毛谓之兽"。第十八章释兽有鹿、麋、麇、狼、兔、虎、野猫、鼠、豺、狒狒、狸、蒙颂等数十种。

有两件中西比较文化中的趣事，我们不只一次提到过，在这里不惮重复，以期真正引起学术界的注意，而这些都是具有重要意义的。

其一，是所谓"独角兽的传说"，我们上文已经指出，中国古籍中有相当详细的动物分类，在这些兽中还有当时尚不为西方人所知的犀牛，《尔雅》中记做"兕，似牛"。疏曰："一角青色，重千斤"，这无疑是明确的所指。意大利学者恩

① 郭沫若：《郭沫若全集·考古编》，第二卷，第 415 页，科学出版社，1982。

贝托·艾柯(Umberto Eco)《东西方文化的差异与共存》中曾经说过:"整个中世纪传统使欧洲人相信存在着一种叫做独角兽(unicon)的动物,它看起来很温驯,像一只头上长着触角的白马。经过多次周游欧洲之后,人们认为独角兽不大可能生活在欧洲。于是,传统认定,它应该是生活在一个奇特的异国。"① 马可·波罗在爪哇最终看到犀牛,认定这就是传说中的独角兽。其实这种动物早已经被中国人所发现,并且指出它的分类。《山海经注》中说,犀似水牛而猪头黑色,有三蹄三角,一在顶上,一在额上,一在鼻上。这一说法不如《尔雅》那样精确,但也比欧洲人把它看成"长着独角的白马"要接近得多。欧洲人所说的这种独角兽,在《尔雅》中就已经被列入兽类,并且指出它的基本特征"似牛",这种分类法与现代动物学家的学科分类方法十分接近。而欧洲中世纪的传统的分类法看起来就不如这一种分类了。

其二,是一个没有引起重视的发现,而且与当代动物学家的见解相悖,这就是所谓"普氏野马"的发现,当然也有的学者对于笔者多次提到的一个事实曾经表示过不同意见。据说,19世纪时,一个俄国军官在中国新疆等地发现了"普氏野马"(Equus przewaiskii),完全可能就是这种野马,现代动物学认为它属于"哺乳纲,马科,体形似家马。是世界上惟一现存的野马"。以笔者之见,《尔雅》所列,正是这种野马,"如马而小,出塞外",疏曰:"释曰:如马而小,出塞外。案穆天子传云野马日走五百里是也。"② 我们完全可以宣布:中国野马的发现者是中国人,可以说我们的古人早在2000年前已经发现它并把它列为野马,无须等到俄国军官来发现它。再进一步说,中国文献的分类也是发达的,《尔雅》第十九章释畜包括了人类所驯养的几乎所有动物,而且分类详细,如马中分出野马。这种野马以区别于已驯养的马,属于不同类别。所以,我们不必等着别人来发现我们,因为我们自己已经发现了自己,发现了自己所处的环境与物产,没有必要把发现的桂冠随意奉送。

后现代主义的文化理论中,民族主义观念走向极端,就成为文化冲突的根据,这是令人担心的。中国文化中的辩证理论,主张不同文化之间辩证发展,肯定了民族文化作为主体的地位,文化主体之间是平等的。有人说中国文化与后现代主义是相同的,这种说法笔者是不能同意的,中国文化的辩证性体现在它

---

① [意]恩贝托·埃柯:《东西方文化的差异与共存》,参见乐黛云等主编《跨文化对话》,1,第84~85页,上海文化出版社,1998。

② 《十三经注疏》,中华书局影印本,第2652页,1980。

的与时俱进，而不是与某一种流派观点上的契合。后现代主义的某些观点可能与中国文化相联系，但是它不可能取代中国文化。

第四节　比较文化学科的意义

比较文化学学科有什么意义？

首先，从它的现实意义来看，比较文化学与全球化发展有极密切的关系。当代的经济全球化是一种重要的社会现实，它的发展必然会有文化的差异性与同一性的进一步交流。从全球化的特性来说，它使民族文化走向世界，从文化的总体性来研究文化，为比较文化学发展创造了有利时机，这是全球化与比较文化关系的本质关联。阿里夫·德里克等人论述全球化时，经常引用马克思、恩格斯《共产党宣言》中那段关于“世界文学”的名言，这是比较文学学者最熟悉不过的了。全球化时代，比较文化学是一个最引人注目的学科，因为它直接承担着对不同文化间的比较研究。这也就使得它面对一系列不同的理论观点。其中有代表性的观点是：

1)不同民族文化之间存在着根本利益冲突的文化冲突论(如亨廷顿等)。

2)不同文化可以达到一体化的文化一体融合论。

笔者认为，这两种理论均不能反映世界民族文化间关系的真谛：不同民族的文化与文学之间从古至今都处于一种辩证联系中。这种辩证联系并不否认文化与文学之间的差异，但文化差异并非必然产生文化冲突，冲突不是命定的与永恒的。同时文化之间也存在同一性，但这种同一性并不会导致绝对的文化融合，更不会因经济一体化或全球化而产生文化一体化或文学一体化。笔者认为：多元文化时代异类文化文学间是通过交往实现结构的同化与异化，从而实现民族文化文学对于自身传统的认证(identity)和通变(transition)，和对异类文化的逾越(transgressions)与融会，达到多元文化间互动互补的辩证关系。

比较文化的产生不是偶然现象，而是有着深远的历史原因的。19世纪以来，“比较主义”学科的兴起是现代世界各国之间的统一发展和联系的需要所激发的。世界是一个整体的观念要求有各国文化间的比较研究，逾越文学文化的自我中心观，从差别和同一的辩证关系中来认识这种统一性。所以从根本上说，是思维方式的变化促进了文学研究方法的改型。这就说明，比较既是思维

方法，也是研究方法，不能把两者割裂开来。特别是不能轻视比较方法。否则我们无法面对一个最简单的问题：为什么比较方法早已是最常见的方法，却在19世纪才形成了比较文化等学科。惟一解释是社会思维方式的变化，是社会生活的需要，才产生了比较文化及其他比较学科。

思维方式与研究方法，这两者之间有联系又有区别。从方法论的角度而言，比较文化研究中的比较方法与其他学科中的一般性的比较是不能同日而语的，由于科学研究中比较到处存在而否定比较文化是没有道理的。在比较文化中，比较作为思维方式，已经不是普通的方法意义。如果说，因为每一门学科都用比较就不必再有比较文化，就如同说每一个人都处在运动之中就没有必要再有体育运动、运动员，已经发明了眼镜就不必再有天文望远镜，每个人都在说话就没有必要有语言学一样。每个家庭都有自己的厨房，可以自己烹饪，为什么到处都有饭店餐馆和厨师呢？比较方法在其他研究方式中只是常用的研究手段，正像日常生活中家庭的厨房，而比较文化的研究则成为了饭店中的烹饪。后者与前者不同，它是专业的操作，有独特的规则与操作，必然有家庭厨房所没有的品位，走向世界的各国烹饪名菜往往是后者而不是前者。两者不可能互相取代，因为有家庭厨房而主张取消饭店十分可笑，因为研究用比较而取消比较文化同样可笑。

当代西方重要理论家们已经意识到：他人与主体之间是异质的。因此存在着“冲突”与“对话”的相反可能性。当代比较流行的一些观点如萨特存在主义的“他人即地狱”、亨廷顿的“文化冲突论”、后殖民东方理论等表达了两者间的对立方面，而巴赫金的对话论、哈贝马斯的交流论则是两者协调方面的表现。

笔者认为：以上理论虽然性质不同，但都不足以说明多元文化时代主体与他人理论的辩证关系。原因在于，以上理论虽然已经承认他人的存在，但仍然是在用从黑格尔以来的自我意识为中心的单一主体观来建构自己的理论的。黑格尔在《精神现象学》中已经对自我意识与他人的关系做了单一主体观念的最明白论述。黑格尔在这本书中把自我意识外化为“对立的自我意识”，“自我意识最初是单纯的自为存在，通过排斥一切**对方于自身之外**而与自己相等同；它的本质和绝对的对象对它来说是自我……对方在它看来是非本质的、带有否定的性格作为标志的对象。但对方也是一个自我意识；这里就出现了一个个人与一个个人相对立的局面”。[①] 黑格尔建立了自我与他人之间的“主人与奴隶”

---

① ［德］黑格尔：《精神现象学》，上卷，第125页，贺麟等译，商务印书馆，1987。

关系。虽然他也承认奴隶也有自我意识,但只是与物相关的自我意识,实际上只承认了主人的自我意识为惟一的、本质的自我意识。他人—奴隶的自我意识是无意义的。西方理性中心与自我意识的中心是一致的,在这种语境中,自我意识永远是主人,而他人只能处于奴隶的地位。这就不可能实现多元文化中的主体意识重建。

全球化语境和多元文化时代的主体意识应当以承认他人的主体地位为前提,他人与自我都是文化主体,这是真正的人类意识,而且自我与他人都有独立的主体意识。承认他人的主体意识就意味着承认多元主体。主体不是一个,每一个民族都具有我们这个时代的独立主体意识,文化无优劣之分,文化主体之间是平等的。这就是说我们不仅反对西方中心主义,同时也反对任何形式的东方中心主义。其实人类从距今1万年前后进入新石器时代以来,东西方各民族的交流就没有中断过,民族主义观念在这期间也不断表现出来,特别是近代以来,东西方大规模文化交流使得异质文化间的融合与冲突并存。西方中心主义的膨胀只是近代的现象,当我们批评西方中心主义的同时,未可断言东方中心观就不存在。赛义德的《东方学》等著作固然对于西方后殖民论是一个反击,但更重的是从自我中心的认识论角度来批判它,这是治本之策。因为我们自己不用一种自我中心论来反对另一种自我中心,也不需要以重建东方的新儒学或其他宗教以与西方对抗,制造歌德所说的"圣洁的东方"以证实西方的没落。我们需要的是自我与他人共存,自我与他人共同的发展。海德格尔说:"在同一个世界中与他人共存"(to be with others ,within the world),这是存在主义真正现实的存在,而不是萨特在戏剧《间隔》中所表现的那个主题:与他人共处于一个地狱中。我们必须认识到,世界是我们的,也是他人的。

第二章 B IJIAOWENHUAXUE

研究的对象与范围

简言之，任何一门学科总还是不完善的，经常处于建构的过程之中。

——皮亚杰

□文化比较研究中有三个众所共知的模式：
斯宾格勒模式，汤因比模式，亨廷顿模式
□在逐一分析了文化类型比较研究的得失后
本章提出了自己的东方－西方文化类型分析模式
□这是当代文化类型分析的最新发展，是对传统模式的重要创新

一门学科最重要的是先要有研究对象，这是学科基本的构成因素。学科研究对象就是说这门学科是研究什么的，什么是学科研究的直接目标。

学科构成一般有三个主要因素：(1)学科研究的对象，它决定学科的性质。比如以自然现象为研究对象的是自然科学，以社会与人类生活为研究对象的是社会科学，等等。可以说学科对象决定了学科的性质。(2)研究主体，主体的特性也对于学科有一定作用。主体的文化身份、思想观念都对学科有一定影响，同样是研究数学，由于研究主体不同，其文化身份不同，所产生的学科也就不同。如古代中国人的数学、天文学、农学、医学等都与古代希腊人的数学、天文学、农学、医学不同，古代印度人的数学、天文学与古埃及人和巴比伦人的数学、天文学也有很大的差异。(3)研究方法的不同。研究方法其实是研究主体与对象之间的中介，是一种工具，任何工具都是为主客体服务的，它要适应主客体的要求。同样的是刀，杀牛刀与杀鸡刀不同，这是因为所施以的对象不同。如果说刀相当于方法，而牛与鸡是其对象，那就说明，正因为对象的不同也就有方法的不同，所以古人说"杀鸡焉用宰牛刀"。这也就是"工欲善其事，必先利其器"，这里的"器"也就是工具，它同样是十分重要的。比较文化研究中的比较方法，就是研究方法，也就是工具的作用。

三者相权衡，客体对象居于前提的地位，可以说是学科的对象决定了学科的性质。虽然这并不是绝对的，即使是对于同一对象，也有不同的研究侧重点，因此也会形成不同的学科。比如同样是研究人体，以人的身体疾病为对象，就有医学；以人体的体质种族为特征，就有体质人类学；等等。但无论如何，研究对象和研究范围对于学科建立具有决定性的作用，这是基本明确的。

但是，在当代学科发展中呈现出两种基本态势：一是学科划分的精密化，一是高度的综合化。由于学科研究对象正在不断被划分成不同的研究层次、不同的研究侧面，如传统物理学中就划分出新的天体物理学、高分子物理学、电磁学、物理化学等新的分学科，各自针对某一种类的物理现象与领域。同时各种学科之间的交叉、结合、互动又形成了多种高度综合性的学科。这些都与现代

学科中的对象特征的复杂化有关,在比较文化研究中,这种学科对象的复杂化表现得更为突出。文化范畴的多义性,民族文化与全球文化的关系,异类文化形态之间的差异与同一,都使得比较文化学的研究对象与研究范围成为一个重要的理论关注点。因此我们不得不对比较文化学的研究对象到底是什么,如何认识这种研究对象进行一些必要的探讨。

根据比较文化学对象的不同构成层次,我们将分三个大的层次来研究它的对象:(1) 民族和国家的文化与世界文化。(2) 文化的历史发展和规律性。(3) 文化的形态学。

第一节 民族文化(ethnic culture)、国家文化(national culture)与世界文化(world cultures)

有一种相当普遍的认识:比较文化是研究不同民族文化的,它与传统的民族文化研究不同。传统民族的文化以本民族的文化、本土文化为研究对象,而比较文化学则以全世界各民族的文化,至少是以多种文化研究为对象。所以,一定程度上可以说,它相当于世界文化的研究。

我们认为这种说法有一定道理,广义的世界文化当然是比较文化学的原始材料,比较文化学必须以世界各民族的文化为基础。但是这只是一个大范围的界定,世界文化是一个巨大的范围,一门学科不可能包括无遗,即使花费毕生的精力,一个学者也不可能遍览世界多种民族的文化,更谈不上一一研究了。因此,把世界文化规定为比较文化学的研究对象,是有不足之处的。为了澄清这种观念,首先就要对民族文化、世界文化等概念进行一定的辨析。

民族文化是指一个民族所独具的文化创造的集合体,也包括了它的各种组成,它表现的民族象征性。那么这种象征性是不是自然生成的呢?当然不可能,它其实只是一种对自然与社会的适应方式,这种方式是文化的基本。民族与种族的范畴不同,民族是从人类的社会属性来划分,而种族是从生物学和体质人类学的标准来划分的。种族是民族的感性存在前提,没有一个民族是没有种族特性的,所以我们不能把种族与民族完全对立起来。世界从古到今,可以说是一个民族生存和活动的大舞台。根据目前的研究,从猿到人的进化过程至少有1 000万年以上,最早的南方古猿到今天已有200万年以上,经过直立人、早

期智人、晚期智人等发展阶段到形成现代人类，距今至少在3万年以上。在这样一种历史中，才形成了种族的特性。具体说，大约从距今20 000年到15 000年前的旧石器时代，人类已经初步具有了种族特征，出现人体质的差异。即我们目前的白种人、黄种人、黑种人可能是这个时期才出现的。常见的主要种族分类就是：分布在欧洲、非洲等地的高加索人种，主要是生活在非洲的黑色人种，亚洲主要有俾格米人、布须曼人、蒙古人等，澳大利亚地区生活着澳大利亚人，其中有的种族已经消失了，如俾格米人、布须曼人等。其余的种族则分化为无数众多的种群部落，发展出多种多样的文化形态。按照瑞典生物分类学家林奈的分类，当代人类是一个种(Species)，在生物学上是：

动物界—脊索动物门—脊椎动物亚门—哺乳纲—灵长目—人科(Hominidae)人属(homo)智人种(Homo sapiens)。现代人种分为四大人种是最流行的分法：亚洲黄种、欧洲白种、非洲黑种和美洲红种。

可以说，人类种族的发展史可能是从单一种族起始向多种族分化，再经由多种族向交混融合的过程。中国学者章太炎曾经这样形象地描述人类种族的文化变异：

> 凡地球以上人种五，其色黄、白、黑、赤、流黄。画地州处，风教语言，勿能相通。其小别六十有三(西人巴东科所分)。然自太古生民，近者二十万岁(近世人类学者以石层藁骨推定生民之始，最近当东距今五十万年，如《旧约》所述，不逾万年，其义非是)。亟有杂肴，则民种羯夷不均。古者民知渔猎，其次畜牧，逐水草而无封畛，重以部族战争，更相俘虏，羼处互效，各失其本。燥湿沧热之异而理色变，牝牡接构之异而颅骨变，社会阶级之异而风教变，号令契约之异而语言变。故今世种同者古或异，种异者古或同，要以有史为限，断则谓之历史民族，非其本始然也。[1]

无论民族与种族如何变化，世界各民族在进化中仍然保持了自身的稳定进化，在民族的消亡与融合中形成了当代世界民族的格局。当代世界上到底有多少民族，据最普遍的看法，约为2 000—3 000个。其中百万人口以上的民族有300多个，占全球50多亿人口的96%以上。其中上亿人口的民族共有7个，即汉、印度斯坦、美利坚、孟加拉、俄罗斯、巴西、日本，人口在千万以上的65个，如哈

---

[1] 章太炎：《序种姓上》，参见石峻主编《中国近代思想史参考资料简编》，第579页，生活·读书·新知三联书店，1957。

尔人、旁遮普人、爪哇人、泰鲁卢人、奥里雅人、比萨扬人、巽他人、僧伽罗人、意大利人、法兰西人、德意志人、英格兰人……无可争辩的是，这些大民族占据了世界人口的大多数，他们的文化类型是世界文化的主流。

但是，任何一个小民族的文化并不是没有意义的，如地球上人数最少的种族，美洲南部火地岛的雅马纳人，印度的托达人，巴西的博托库多人，正在濒于灭绝。但是他们的文化却很有特色，同样是人类文明的创造者。未必大的民族创造的文明超过小民族，未必现代民族的创造比古代民族优越。从一定程度上来说，古代文明创造中，除去汉民族外，主要是并不太大的民族。创造基督教文明的古代希伯来人，当时并不是一个大民族，如果他们的文化被消灭，那么就没有后来的基督教，西方文明最重要的基础之一就失去了。同样，佛教创始人也可能是当时的少数民族，释迦本人的族性不详，是雅利安还是蒙古种性都不可知，而他的国土，即处于尼泊尔与印度交界处的罗泊提(Rapti)河东北部地区，在传说的16国中，已经无法得到真实的存在史料了。我们有什么权利蔑视小民族的文化呢？历史恰恰说明，没有一种文化天生就是文明的，而且是有全人类意义的。最伟大的文明都是从小发展起来的。

关于每一个民族的文化是否对于人类有意义，却并不是一个简单问题。因为民族文化的概念产生很早，它也是一个历史概念。从其来源来说，它本身具有文化人类学的烙印，这种烙印表现为，它把民族文化看做是一种以部族生活方式或是象征性意义的概念。这样，它就产生了一种内在的矛盾，因为西方学术并不把西方文化本身以及它的种族特性看成是民族性的，而把它看成是人类，特别是文明人类所具有的文化特性，把其他一些民族及其文化看成是非文明的、只有种族意义的文化。德国斯宾格勒就宣扬一种理论，认为民族与种族不同，种族只具有肉体的相同意义，而民族的特征则是精神的一致。所以他把世界民族划分成两大类，一类是文明民族，也叫文化民族。另一类是原始民族或是那些也曾经有过自己的历史，但并没有自己存在观念的民族。世界历史是文明民族创造的。而原始民族对于人类历史是无意义的存在。施宾格勒说：

> 我们把合乎它们的文化风格的民族叫做**文化民族**，这个词本身把它们和它们以前及以后的形式区别开了。不仅一种强烈的"我们"感铸就了一切主要结合中的最有意义的内在一致性，而且在**文化民族下面**还有一种观念。……
>
> 原始民族和费拉民族所经验的生活只是动物学上的浮沉往返，只是一

种无计划的偶发事件，没有目标，也没及时的有节拍的进行，其中事变很多，但最后全都缺乏意义。惟一的历史性民族，即其生存**就是世界历史**的民族是文化民族。[1]

这种观念并不只是施宾格勒所独有，在早期的文化人类学家、原始文化研究学者中这种观念是相当普遍的。他们表面上承认中国、阿拉伯和印度等民族也属于"文化民族"或是"文明民族"，但实质上只把西方民族看成是惟一真正有意义的文明民族。中国、印度等其他一些古代民族其实只是西方民族的附属品而已。从赫尔德、黑格尔直到施宾格勒，其思想观念的主流是一致的。他们最终把日耳曼、德意志民族看成是文明的推动力。最奇怪的是，为了形成从古希腊文明的连续关系，他们动辄把德意志说成是古代希腊文明的直接承继者。这真是十分可笑，北方的德意志文化与南欧文化之间可以说并没有明显的关联，出于某种目的，用这种移花接木的手段，近于"只问目的，不择手段"。关于这一点，已经引起了当代学者的重视，特别是萨义德等学者对这种文化形态的后殖民主义批判正在进行之中。无论如何，承认当代世界每一个民族的文化的独特性，尊重其创造，已经成为不可阻挡的潮流。无论是印第安人、祖鲁人、爱斯基摩人、法兰克人、伦巴第人、萨克逊人、德意志人、印度人、以色列人、阿拉伯人、中国人……他们所创造的文化都有自己的价值，这是无可否认的。文化，不能以西方标准为惟一标准，各种文明有它自己的内在发展规律与特点，它们有与西方不同的价值观念。可惜的是，虽然古代希腊人还是承认各民族特性的，但是近代以来，由于殖民化进程的强化，非洲、亚洲和美洲部分民族文化被殖民主义看成了非文化、亚文化，由此开始了对于西方文明的歌颂，而贬低其他民族文化。康德早在对于赫尔德的批判中，就已经触及这一问题。当代学者进一步指出，西方对于其他民族包括土著民族在内，是一种文化批判的态度：

在奴隶买卖发展之前，人们多多少少是以一种中性的或者宽厚的态度来感知非洲人的；然而一旦三角贸易建立起来之后，非洲人就被重新突出表现为邪恶和野蛮的缩影。欧洲人利用殖民地资源（包括土著人，欧洲人把他们看做役畜）的欲望强烈破坏了土著社会。通过具体的政策措施，这里只提几条，如人口迁移、任意划分边界，强制生产，欧洲殖民主义者加速

---

[1] ［德］奥斯瓦尔德·斯宾格勒：《西方的没落》，上册，第 307 页，齐世荣等译，商务印书馆，1963。

了对当地法律和文化体系的破坏,并且最终达到对非欧洲文明的否定。[1]

这种对于异族文化的破坏表现于对殖民地文化的破坏,也表现于对其他非殖民的,但仍属于异族文化的贬低。而且,从它的发展史看,几乎是完全一样的模式。

17—18世纪,欧洲对于中国文化曾有过一种热潮,但19世纪随着对华侵略的进行,就成为对于中国文化的贬低。

对于阿拉伯文化,也曾有过短暂的赞扬,随即变为反对。

对于印度文化、对于黑人文化,对于……

我们认为,在比较文化研究中,任何一种民族文化都是其不可缺少的内容,都可以作为研究的对象,都有应用的价值。

国家文化与民族文化的概念不同,国家文化是以行政区划为主的文化形态,一个国家之中可以有多种文化形态,如印度这样的国家其民族文化形式十分多样。从古代起就有雅利安人与印度河流域的土著在这里生活,以后又有贵霜人、突厥人、蒙古人在一起混居。当代印度民族有300个,其中既有印欧语系的,也有达罗毗荼语系的、南亚语系的,还有汉藏语系的。不只是语系多样,人类体质也多样,欧罗巴人种、帕米尔人种、澳大利亚人种与达罗毗荼人种等,各不相同。而且在各个语系、种族之中又有多种文化群体。如比哈尔人(Biharis)、孟加拉人(Bengalis)、拉贾斯坦人(Rajastanis)、马拉地人(Marathis)、古吉拉特人(Gujaris)、旁遮普人(Panjabis)、泰卢固人(Telugus)、泰米尔人(Tamilis)、马拉亚兰人(Malayams)、坎纳拉人(Kannaras)……而且几乎每一个种系都有自己的语言、自己的宗教、自己的文字、自己的风俗、自己的生活方式。更复杂的是,不少民族之间的宗教信仰与生活方式是对立性质的。所以印度文化其实是多民族的文化,但在其中又有共同的一面,统一为印度文化。

也有的国家是单一的民族文化,如朝鲜就是以单一民族为主体的国家。它们的文化类型也是比较单一的。但从国家文化总体来说,多民族的国家居多数,而且所占的比重也越来越大。

只能说,国家文化与民族文化都是一个相对概念,即国家文化中含有民族文化概念。如上文所说,一个国家之中有多种民族文化,如美国文化可以说是

---

[1] [美]阿布都·R. 简·穆哈默德:《殖民主义文学中的种族差异的作用》,转引自张京媛主编《后殖民理论与文化批评》,第194~195页,北京大学出版社,1999。

一个独立的文化。但从它的构成来说，又有上百个民族的文化，如黑人文化、亚裔文化（其中又有华人、日本人、朝鲜人、印度人等的不同）、犹太人文化、意大利裔文化、爱尔兰人文化……

我们把对世界不同国家、不同民族的文化研究称为世界文化研究，这是一种最广泛的文化研究。但是，无可讳言，世界文化研究本身不是一种标准的学科，因为它只是由国家文化或是民族文化所组成的集合体。它不是一种实践性的研究学科，这并不是说它不存在，只是说世界文化研究没有必要独立于各种国家文化与民族文化研究之外。但比较文化研究不同于世界文化研究，它是把各国文化、各种民族文化之间的关系作为一种研究对象，从中发现不同文化形态的差异性与同一性的研究。世界众多的国家文化，无数民族文化类型，对它们逐一进行对比不是一种科学研究的方法，正像物理学不是把所有的物质逐一研究，把天地万物每一个都分别进行研究，把世上的每一块石头、每一棵树、一棵草分别研究一样。**比较文化的主要任务不是对于世界每一个民族、每一个种族、每一个国家的文化的逐一研究。但是，每一个民族、每一个种族、每一个国家的文化又都在比较文化的研究范围之中**。也就是说，比较文化学是以不同民族、不同国家文化的比较为对象，而不是以每个民族、每个国家的文化为直接对象的。

第二节 作为研究对象的文化史

文化史，就是对于文化的历史发展过程与基本规律的研究，这种著作近年来出现很多，影响也日渐变大。一种相当有影响的看法是，比较文化的研究对象是不同文化的历史发展，其中包括具体国家与民族的文化史、世界范围的文化史等。

我们认为，文化史研究是比较文化学的重要内容之一，这是应当肯定的。文化研究不能离开历史研究。但是，又必须注意到，在比较文化学中的文化史，与一般的民族文化研究中的文化史之间又有一定的区别。在比较文化学中，文化史的研究是相当重要的内容，它为比较文化学研究的实践性提供了主要的并不只是一些事件的堆积。文化史，是把人类社会生活的过去、现在与将来统一起来的一种观念。“述往事，思来者”，目光都是向前看的。而且很清楚的是，在国家与民族的文化史方面，各国都已经有相当多的研究。可以说，东方与西方

对于本身文化传统的研究中，相当重要的成分是比较文化史。在已有的这种研究中，一方面是把本土文化作为一种现象与其他文化进行逻辑的比较，找出不同特征。另一方面，也就是更重要的方面，就是对于各自文化史的研究。中国文化史研究可以说自“六经”就开始了，中国史学家章学诚有一句名言：“六经皆史。”这里的史指历史，也可以说是文化史。他在《文史通义》中多次发挥了这种观点。也有人说，“六经”中的三经“诗”“书”“春秋”可以作为历史来看，孔子已经基本肯定了。但其余三经也可以说是历史，难免就有不同看法。其实章太炎对于这种疑问有过确切的解释：

> 百年前有个章学诚，说“六经皆史”，意思就说六经都是历史。这句话，真是拨云雾见青天！《尚书》、《春秋》固然是史，《诗经》也记王朝列国的政治，《礼》、《乐》都是周朝的法制，这不是史，又是甚么东西？惟有《易经》似乎与史不大相关。殊不知道，《周礼》有个太卜的官，是掌《周易》的，《易经》原是卜巫的书，古来太史和卜巫测天的官，都算一类，所以《易经》也是史。古人的史，范围甚大，和近来的史部有点不同。并不能把现在的史部，硬去分派古人。[①]

如果要使这段话不强词夺理，只有说这里的“历史”是指文化史，而与当代历史学即经史子集的史部是不同的。而这也正是章学诚所反复说明的。中国六经等早期著作具有文化史的特征，当然影响后世史学的理论模式。有人把中国历史与西方史学区分，认为中国史学著作不仅是记载史事，而且有历史哲学意义，比如它力图“述往事，思来者”，“网罗天下放失旧闻，考之行事，稽其成败兴坏之理”。就是司马迁所说的“究天人之际，察古今之变”。[②] 这种见解十分深刻。笔者认为还不仅是如此，由于“六经皆史”的传统，中国以后的史学与文化互为流通，很有文化史特性而且是比较文化史的特性。从《史记》起，几乎每一代史书都有异域记载，而且有大量的异域文化的名著，如《大唐西域记》、《出三藏记》等，都可以说是比较文化史的杰作。

从形式上看来，西方与中国似乎并不相同，特点就是学科划分与中国不相同，学科分类的思想出现相对较早。古希腊的学术先是以哲学为起源，早期的学科没有明确分类，在苏格拉底的伊奥尼亚哲学中，所有的学科都被包括在哲

① 《章太炎学术史论集》，第26页，中国社会科学出版社，1997。

② 参见冯天瑜《史通·文史通义》第1页“前言”，岳麓书社，1993。

学之中,被看做是科学的其实是后世的技术概念,正像E. 策勒尔(Eduard Zeller)所指出:

> 希腊哲学这一最早时期的显著特点是哲学和科学的完全融合,在思辨和经验研究之间不作任何区别。天文学和数学,以及自然知识的所有部门,最初甚至还有医学,都包含在哲学的范围内,最后被剩下被称作科学的就是最初本身独立存在的实用技艺(Τέχνη)。只有伊奥尼亚的史家和希罗多德从事过的那种历史和地理相结合的纪事本末(ιστOρια)独立存在,即使在这里,分界线也不总是划得一清二楚的。[①]

从亚里士多德和他的学生起,各种学科从哲学中正始划分出来,形成了西方学科的基本范畴。从学科起源看,古代希腊的一切学科的早期形态都包括在哲学中,这是希腊学科的一个基本特征。产生这种现象的根本原因在于,希腊人认为世间万物有一种本原的存在,这就是存在的本质和统一性,也就是存在之存在,也就是一。那么,应当如何来研究这种存在,是通过各种学科的对象来研究,还是通过一种学科研究?亚里士多德批判了毕达哥拉斯等学派把"数"等作为存在原则等观点,主张哲学是第一科学,是研究存在的存在的学科。他在《形而上学》中说:

> 必须说明,应该由同一门科学还是由不同的科学来研究数学中所谓的公理和研究实体。显然对于这些东西的研究属于同一门科学,即哲学家的科学。因为它们存在于一切存在物之中,而不是在某一个与其他相分离的独特的种之中。[②]

在亚里士多德的理解中,哲学不只是研究科学的原理,而且把学科的对象及其依附物,"在先和在后,种和属,整体和部分,以及其他类似的东西"也都包括在内。因此,其他的一切学科只能从哲学中分化和衍生出来。所以我们可以说,虽然亚里士多德划分了学科的界限,但亚里士多德对于哲学是第一科学的观点仍然是根深蒂固的。其实这反而证明,亚里士多德等人的哲学,正是一种文化的视角。这种视角用于历史时,产生了历史哲学,就更具有文化学意义了。正是这种观念和传统,使得黑格尔等后世哲学家们一直企图把一切学科归于哲学

---

① [德]E. 策勒尔:《古希腊哲学史纲》,第25页,翁绍军译,山东人民出版社,1992。

② 苗力田主编:《亚里士多德全集》,第七卷,第89页,中国人民大学出版社,1997。

之一类，其具体表现就是为每一种学科提出一种哲学。如《历史哲学》（黑格尔等人都有类似著作），《自然哲学》（以黑格尔的自然哲学最为著名），《艺术哲学》（以泰纳等的著作影响较大）。总之，是设想在一种具体学科之后，隐藏着哲学的总体视阈。这种观念是希腊思想方法的特征，这是一种以人为中心的理性精神，它与自然之间的关系是人为自然立法。也可以说是人化自然。人的文化作用不是直接作用于自然的，而是通过理性与逻各斯为技术手段的，以实证、形而上学的系统观念方式对于自然的作用。古希腊以来的人文主义传统中深浸着文化研究的成分，以后，逐渐形成了与科学的分类研究的分化，这是文艺复兴之后了。

16至17世纪间，葡萄牙人打开了从印度到中国的海上航线，使得原来小规模的东西方交流开始了一个新阶段。先是利玛窦、汤若望等大批传教士来到中国，与丝绸之路的商人们不同，他们所从事的是文化交流。他们带来西方科技文明，同时也把康熙时代的中国经济文化盛况介绍到西方。据粗略统计，十七八世纪传教士的学术文化译著达数百种之多。《中庸》、《大学》、《论语》都有了拉丁文译本，中国戏剧、小说、诗歌在国外被翻译、改编、上演。德国学者利奇温在把中国文明的输人看做18世纪最有象征意义的开端，他说："1700年是过渡的一年，欧洲学术界的情感，甚至在文学方面，转向移注中国。当时有人说，'自此之后，群疑冰释，各人对此既悠久而又明智，在宗教和智慧方面同样出色的民族，不得不赞羡不止'。"① 之后在英法德三个欧洲大国掀起了近两个世纪之久的中国热。这种东西方文化大交流使西方人大开眼界，意识到东方文明是独立于希腊之外的伟大文明，它的存在破除了西方的自我中心主义，相对于西方的"他人"的文化形象树立起来，西方人对于自己文明在世界的位置才有了比较清楚的认识。启蒙主义者很多人都对中国与东方文明评价极高。伏尔泰的《中国孤儿》正是以中国为背景的创作。十七八世纪，直到法国大革命之前，欧洲对于中国文化是崇拜的，两种文明相遇引起欧洲学者的极大兴趣，中国文化结构方式与西方不同，它是以道德来统率科技、艺术、宗教的融合型文化。西方文化以裂变为发展方式。当时正在经历以宗教为中心向以科学为中心的转化。孔子学说以"仁"、"礼"为中心，强调以道德伦理来统一文化。与西方封建道德的沦丧，资产阶级新观念引起的思想惶恐形成对比；中国儒释道三教不与王权形成实质性政治冲突，这与西方宗教和王权的对立之间又形成对比。当时对中国文

① ［德］利奇温：《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，第69页，朱杰勤译，商务印书馆，1962。

化的评价是高于西方文化的。莱布尼茨有一个比喻，如果像希腊神话中用金苹果来评价女神的美一样来评价人民的善，那么这个金苹果应该丢给中国人。他还建议应该由中国派人来教导欧洲人以"自然神学的目的和实践"。伏尔泰说哲学家在东方发现了一个新的精神和物质的世界。狄德罗对于中国的认识更为深切，他说：

> 赋有一致的情感的中国人，就历史的悠久、文化、艺术、智慧、政治，以及对哲学的兴趣而论，均非其他亚洲人可及。并且，根据某些作者的判断，他们在这些问题方面，和欧洲最开明的人争先。①

与19世纪列强瓜分中国后对于中国文化的轻视完全相反，至少启蒙主义思想家是愿意把中国文化看做一种有价值的参照系。启蒙主义是欧洲文化发展的转折点，从宗教型文化向科技型文化在这个时期开始转型。所谓转型应当理解为文明的进步，从蒙昧变为文明，如同儿童接受启蒙教育，经历从自我中心到他人世界的转化。作为异质文明，中国文化是造成西方的哥白尼式革命的主要冲击力，使得西方人用两只眼来看世界，从自我中心的操作中解脱出来，克服自恋主义。伏尔泰的《论各族人民的风尚和精神与历史上的主要事件》被认为是比较文化的早期重要著作，苏联学者认为这部著作"实际上是第一部真正的世界史，伏尔泰在这里与所谓欧洲中心决裂，他不仅注意欧洲历史，而且注意亚洲各国的历史，注意中国、印度、波斯和阿拉伯各国的历史"。② 启蒙就意味着与自我中心——欧洲中心论决裂，从历史来看，东方文化的发现，世界文化统一观的树立无疑是这一历程的关键。所以真正的启蒙观念应当是历史性的，当西方人以当代科技文明对于其他民族进行"启蒙"时，当我们自己的理论家在讨论近代中国的"启蒙与救国"时，我们不要忘记，西方文化形态不是当然的启蒙样本，它只是现代文化的模式之一，而且，中国文化也曾经对西方"启蒙"，"我们曾经是他们的先生"，这是历史的事实。应当注意的是我们不必要对其他民族随意"启蒙"，也不能盲目套用其他人的"启蒙"模式。

西方在与东方的文化交流中，也一定程度上改变了西方的观念，形成了多民族视阈的文化观，这种文化史也就是比较文化史。但是，对于比较文化学的

---

① 转引自郑寿麟《中西文化之关系》，第52页，中华书局，1929。

② [苏]科斯明斯基：《苏联史学史概要》，转引自范达人《当代比较史学》，第198页，北京大学出版社，1990。

学科，仍然还不能说已经具备条件，主要是自觉的比较意识还没有自立，也没有科学的比较方法。另外，有一些明显的观念上的偏颇，比如往往有一些西方学者推崇希腊而贬低其他文明，在文化史研究中反映了出来。近代来，文明中心论已经逐渐被大多数学者所抛弃，但取而代之的有新的变种，1983年西方著名学者范德瓦敦(B.L. Van der Waerden)发表了《古代文明中的几何学和代数学》的论著，在这本书中，作者引用西方学者的研究说明：公元前500—前200年的印度教科书规定了建筑圣坛时采用的标准表明，希腊的"毕达哥拉斯定理"与巴比伦数学和印度几何学有共同的来源；中国算术论与巴比伦算题汇编基本相同，所以它们也是来自一个共同的来源；著名的苏格兰地区史前巨石建筑与布局也是希腊数学的一个运用，这些史前巨石在布局上是符合"毕达哥拉斯三角形"的，所以也是同一个来源。总之，这些论据说明希腊数学是世界科学的总源：

> 范德瓦敦认为，根据所有这些研究成果，他有理由提出以下假设，在公元前3000—前2000年前的新石器时代，中欧地区曾经存在过一门"数学科学"，这门科学传到了大不列颠岛、近东、印度和中国。这一构想对范德瓦敦来讲可能有两个好处：一是把数学的发明记在我们欧洲人远祖的功劳簿上，二是把这一发明与宗教礼仪的目的联系在一起。①

很明显，这是欧洲中心理论在学科史方面的变异形态，正像法国学者让-皮埃尔·韦尔南等人所说，这已是众矢之的了。

人类文化发展到一定阶段才可能有对本民族文化作为世界文化一个组成有恰当的认识，明白本民族是与其他文化共同存在与发展的。这也是民族文化成熟的表现，如同个体的人从儿童心理发展为成人心理一样，这种转化的最早标志是对于他人的承认，放弃自我中心主义。皮亚杰把它称为"哥白尼式的革命"：

> 所谓哥白尼式的革命，就是说，活动不再以主体的身体为中心了。主体的身体被看做处于一个空间中的诸多客体中的一个……主客体之间的这种分化使得客体逐步地实体化，明确地说明了视界的整个逆转，这种逆转使主体把他自己的身体看做是处于一种时空关系和因果关系的宇宙之

① [法]让-皮埃尔·韦尔南：《希腊思想的起源》，第15页，秦海鹰译，生活·读书·新知三联书店，1996。

中的所有客体的一个，他在什么程度上学会了怎样有效地作用于这个宇宙，他也就在什么程度上成为这个宇宙的一个不可分割的组成部分。①

人类文化的哥白尼式革命起于何时，说法不一。有人认为是意大利学者维柯或是德国学者赫尔德等人的文化研究开辟之功，笔者认为这些人基本上仍囿于欧洲文化的圈子中，值得注意的是比较研究方式的出现。苏联的学者 B.B.伊万诺夫认为起于启蒙主义时期，它的标志就是比较文化的出现。② 笔者认为这一判断比起其他一些说法更具有历史目光，但这里所说的只是比较文化史，而且基本上是局限于欧洲的，应当从东西比较文化史的角度来看。

比较文学中文化研究的现实其实正是历史的延续，这是历史与现实的统一体，当代比较文化中的现象与历史的联系也是割不断的，它的表现形式之一是对于欧洲中心论的反抗。一定程度上赛义德等人的东方主义理论，美国的路易斯·盖茨等人的黑人文化批评可以说是欧洲启蒙主义观念的历史再现，虽然这并不是它的最终目标。法国大革命结束了启蒙时代，在黑格尔看来，这是启蒙精神自身发展的必然，绝对自由转化为恐怖。对于普遍自由，他一直是反对的，在他看来，普遍的自由不能产生肯定性行动，"它所能做的只是否定性行动，它只是制造毁灭的狂暴"③。随之而来的是浪漫主义时代，当革命的热情消退之后，浪漫主义把目光转向过去，对于欧洲来说，中世纪历史文化中的绮丽迷幻世界是浪漫主义的精神寄托，它从中发现现实中所没有的东西，寻觅心灵的慰藉。用歌德的话来说，浪漫主义中有"软弱的，感伤的，病态的"的东西。这种成分之一就是民族主义。中世纪十字军把对于异族的征服作为自己的主题，基督教骑士对于东方文化的掠夺，作为自己的装饰品带回欧洲，这便是 19 世纪西方殖民主义者的文化观念之源。海涅更是抨击当代的浪漫派艺术家，认为他们不过是中世纪的浪漫主义的回潮，是对异教征服的重现："我们称中世纪的诗歌为浪漫主义的诗歌……浪漫主义艺术表现的，或者不如说暗示的，乃是无限的事物，净是些虚幻的关系。他们仰仗的是一套传统的象征手法，或者进而仰仗譬喻，基

---

① [瑞士]皮亚杰：《发生认识论原理》，第 24 页，王宪钿等译，商务印书馆，1996。

② [苏]B.B.伊万诺夫：《苏联学者论历史比较方法》，参见范达人编《当代比较史学》，第 197－198 页，北京大学出版社，1990

③ [德]黑格尔：《精神现象学》，下卷，第 118～119 页，商务印书馆，1987。

督自己就试图以各种各样的譬喻来说明他的唯灵论的思想。"[①] 浪漫主义把中世纪异教征服与新的殖民主义思想结合起来，致使民族沙文主义、欧洲中心主义反而膨胀起来。在认识上如同儿童时期的自我中心主义在成年时期重新出现了，在儿童是正常的思维，对于成人就成为病态了。这近似于弗洛伊德《论自恋》中所揭示的"精神偏执症"的症状，他认为："如果我们将'早发性痴呆'(dementia praecox)(克勒佩林，Kraepelin)或'精神分裂症'(Schizophrenia)(布洛伊勒，Bleuler)纳入力比多理论的假设之中，我们就会产生研究原生与正常自恋概念的迫切动机。被我称之为'精神偏执症'的病人(paraphrenics)表现出了两个基本特征：妄自尊大和转移对外部世界的兴趣——对人和物的兴趣。……理想自我此时成了自爱(self - love)的目标，童年时曾为真实的自我所陶醉。个体的自恋将自身展示给这种新的理想自我，理想自我像早期自我(infantile ego)一样，发现自己占有有价值的所有成就。"[②] 弗洛伊德的儿童自恋发展为心理病态的精神偏执症作为欧洲中心主义的认识基础，与皮亚杰的儿童自我中心思维的发生学理论是完全一致的，皮亚杰在建构自己理论时曾经参考过弗洛伊德理论。我们用这两种理论来说明欧洲中心主义思维的发展过程，绝不含有对西方文化本身价值的否定，而只是指出西方中心主义是必须"治疗"的病症。以上说明的就是这种观念的认识基础。

17—18世纪东西方文化的大交流，为比较文化研究提供了物质与精神的准备。在这一历史时期中，海上冒险、殖民扩张、传教士远涉重洋的布道、神奇的异域风情的吸引、大量舶来品的出现……这一切全都成为外来文化与本土文化比较研究的催化剂。19—20世纪，关于比较文化的认识进一步深化，无论西方还是东方都认识到，我们的世界所拥有的不仅仅是一种文化类型，世界文化是多元的。如果要了解异己文化，就应当有一种比较文化的研究，在与本体文化的比较中，才能认识世界文化的多样性与统一性。

比较文化学已经呼之欲出了。

首先，社会政治、经济、科技的发展使当代比较文化研究成为时代的要求。

要面对当代的世界，必须比较研究当代的文化，这已经成为一种共识。研

---

① [奥地利]海涅：《论浪漫派》，转引自《欧美古典作家论现实主义和浪漫主义》(二)，第399-400页，中国社会科学出版社，1981。

② [德]弗洛伊德：《论自恋》，见车文博主编《弗洛伊德文集》，第二卷，第653~668页，长春出版社，1998。

究的目的则在于寻求共同的对话原则,实现文化交流。从联合国科教文组织到世界各地的普通公民,无不承认这一研究的重要性。正像联合国科教文组织的文件中所说:"寻求和平,寻求理解,寻求团结,寻求统一,最终是寻求一种多样性的和谐协作。因为多样性与统一性都是由文化决定的,人们的追求也只能通过文化上的对话和合作来实现。"①

社会对于理论的需求胜过对设置十所大学的需求,社会政治与社会生活中所要解决的理论问题是比较文化学产生的真正动力。马克思主义创始人有一句名言:整个19世纪都是在法国大革命的旗帜下度过的。这科学地总结了19世纪人类社会政治发展的总体趋势,从1789的法国大革命,到第一次世界大战、俄国十月革命、第二次世界大战、席卷世界的民族民主革命浪潮直到20世纪末冷战局面的结束,世界政治变化剧烈。再从经济发展来看,继英国工业革命之后,欧洲工业革命如火如荼般开展。技术革命浪潮如同"多米诺骨牌"的效应一样,迅速波及纺织业、机械工业、电力工业、电子工业、原子能工业,直到引发高科技革命。世界各国的经济发展都主动或被动接受了更先进的生产力与科学技术,这种接受对于大多数国家来说,是对于外来先进生产方式的接受,主要是对于欧美国家的先进工业技术的接受,这就是所谓的现代化浪潮。现代化带来世界经济发展的一体化。

同时,就在世界经济一体化的过程中,民族文化的本土化,古老文化类型的复兴也深深地震撼了世界。有人对此感到不解,其实这是极为正常的。人类经济进步的同时,人类的精神需求更加强烈。人类需要精神,需要属于本民族的、属于个性的文化。这就必然促使人们对于本民族文化产生回归。这种回归如果从个体来说,被西方学者称之为"认证",就是解决"我是谁?我从哪里来?我的根在哪里"的问题。如果从民族来说,就是本土主义观念的兴起,它的形式更是多样,各主要宗教的多种流派兴盛发达,信徒日增。各种思想体系丛生,一些有古老传统的理论与意识形态更是兴旺,儒学复兴在全世界都引起了关注。

这是比较文化学产生的最直接动力,要认识世界政治、经济、科学技术对于人类的影响比认识经济现象、掌握科学知识更为困难。没有比较文化就不可能认识文化差异,没有文化差异与同一性的研究,就不可能了解当代社会。

其次,社会科学研究方式方法也为比较文化学产生提供了条件。

---

① [美]欧文·拉兹洛编:《多种文化的星球——联合国科教文组织国际专家小组的报告》,第8页,戴侃、辛未译,社会科学文献出版社,2001。

19 世纪—20 世纪是社会科学蓬勃发展的时代，多种学科都取得了巨大成就。自然科学中的物理学、化学、天文学、生命科学都经历了从近代科学向现代科学的范式转换。社会人文科学也经历了巨大的变革。

19 世纪德国哲学对于世界的贡献是人所皆知的。康德、黑格尔、谢林等哲学巨子使人类对于自身的精神与历史有了新的理解。马克思主义继承了哲学与经济学、社会学的伟大成就，产生了世界性影响，政治—经济学这门交叉学科研究本身就是马克思所创造的。1900 年弗洛伊德出版了《释梦》，精神分析学从此产生。最为直接的影响来自一批"比较主义"的学科，如比较宗教学、比较语言学、比较文学、比较历史学……

学科范式与方法范畴都已经齐备，比较文化学学科的建立势在必行。首先是"比较文明学"学科的先行一步，从历史文化角度比较研究已经具有相当影响。当然，下一步也是更为重要的是把这种研究推向人类物质与精神活动的各个领域，这就是建立比较文化学的宗旨。

比较文化研究中已经存在一些错误的观点，我们应当予以批评，上文中已经提到一些，这里再进行详细的论述。

第一，关于**文化起源论**。西方一直盛行这样的观点：世界人类是从东部非洲起源的。而世界文化只有一个起源，这个起源就是西方，主要指以古代希腊文明为主体的西方文化。即所谓人类起源于非洲，文明起源于西方。在《剑桥中国古代史》这样的一些有影响的历史著作中，对于中国古代文明的上古起源也不置可否或是忽略不提。

这种观点当然是错误的。笔者早就提出，人类与世界文化都是多元起源的。我们没证据说明人类是惟一起源，相反倒有无数证据表明，中国等地都有上古人类与类人猿的存在。同样，西方有西方的文化源流，东方有东方的文化源流。1929 年 12 月，中国著名人类学家裴文中在周口店挖掘出第一具猿人头盖骨，号称"北京人"。北京人遗址的地质时代是从早新世至晚更新世，年代范围从 500 万年前到距今 1 万多年前为止，所以这里是上古人类文化遗址，也是人类发源地。"这里曾生活着距今 70 万年前的北京人，距今 10 万年左右的新洞人，距今 2.7 万年前的山顶洞人。"这里的人种是蒙古人种，也就是最早的中国人类之一。他们以后创造了黄河文明，从上古三代到汉唐宋元明清，成为东方文化的代表类型。

并非中国文化如此，世界整个文化其实都在一定程度上具有一体性的内在联系，这种联系在起源上也有所表现。以古代西方文化的代表希腊文化与被认

为是东方文化的波斯文化而言,公元前5世纪,由于波希战争,开始了东西方文化的对立与划分。其实在此之前,东西方之间一直有相当频繁的交往。再向前说,公元前4000年的雅利安人,这是一个曾经在欧洲黑海与里海一带的、讲印欧语言的民族。他们分化为赫梯人、古代伊朗人、古代印度人等,甚至有人推测,远到爱琴海文明都留下了他们的踪迹。所以古代东方与西方之间并没有一种文化壁垒,不同民族文化可能有共同的起源,很难说它是属于东方还是西方。

第二,民族文化既然不同,就难免有对于文化价值的评判

在对待东西方文化的价值判断上,有一种影响颇大的观点,即认为东方文化落后于西方文化,因为东方从历史上来看以封建的专制王朝为政治发展的主线索,而西方以民主政治为主。西方以科学为主导,东方则受到宗教迷信影响,需要西方对于东方进行启蒙。

其实这种观点正在受到冲击,世界文化形态多种多样,不能以某一种观点为尺度来衡量所有文化,更不能用西方文化作为标准来要求其他文化。我们仅从一个例子就可以看出这种观点的可笑之处。西方学者马克斯·韦伯有一部名著《儒教与道教》,其中研究的问题是中国为什么没有走上资本主义的发展道路。韦伯的结论是:西方的新教伦理与西方资本主义发展的精神动力之间有一种生成关系;而儒教的伦理与东方资本主义发展的精神阻力之间有生成关系。所以他认为,是儒教的伦理阻碍了中国资本主义的发展。

这里我们并不反对对于中国儒学的批判,甚至有对于中国文化的批判。但是如果从比较文化的角度来看,韦伯的结论却是出于对于中国文化的偏见。这种偏见使得这位西方最负盛名的学者得出的结论充满了错误,我们只须指出最常见的一个错误:中国儒学其实并不是一种宗教,儒学是以人文主义为主的思想学说,它没有神的崇拜,根本不同于西方的宗教。有什么根据将儒学定为宗教呢?既然它不是宗教,它与西方清教伦理之间的比较就显得是"风马牛不相及"了。韦伯理论的前提就是错误的,其结论就可想而知了。

西方文化中这种类似错误十分常见,在此不一一述及。

西方当代学者克拉克(J.J.Clarke)有一部颇具创见的著作《东方的启蒙》(*Oriental Enlightenment*)中提出一个发人深省的问题:

到底是西方对于东方启蒙,还是东方启蒙了东方?

这个问题确实值得那些对于东方文化持蔑视态度的人好好深思。

以黑格尔关于东西方美学的比较为例,黑格尔主张艺术美高于自然美,以诗作为艺术的最高代表,在诗的类型中又把古希腊《荷马史诗》作为典范,这本

身已经与他关于人的主体性学说有冲突,所以他不得不承认史诗是"偏重客观性的形式"。而对于古希腊不发达的抒情诗,他从逻辑上排列到史诗之后,认为:"在对东方抒情诗方面有卓越成就的个别民族之中,首先应该提到中国人,其次是印度人,第三是希伯来人……"但东方抒情诗不如西方,"它和西方抒情诗的最本质差别在于东方诗按照它的一般原则既没有达到主体个人的独立自由,也没有达到对内容加以精神化……最后,在这种诗里主要的表现形式是显喻、隐喻和意象。……但是这种显喻、隐喻和意象虽然使始终力求表现的内心生活有外在事物可凭依,但毕竟不要表现的情感和对象本身"。[①] 朱光潜先生指出,黑格尔显然对中国抒情诗很隔膜,他的这番话不能适用于屈原、阮籍、陶潜、杜甫、李白这些代表诗人的抒情作品。笔者认为,黑格尔对于中国诗知之不多是无疑的,但这不是关键,要害在于此处暴露了这位西方理性主义集大成者的主要缺陷——不懂诗的思维,也不懂得人类思维进化的历史,所以他无法理解诗产生的根源,并对先于他一个世纪的意大利学者维柯(Giovanni Battista Vico,1668—1744)关于原始思维、诗和隐喻的学说竟然不置一词。维柯认为原始人的思维方式与现代人不同,原始人还不会抽象思维,他们认识世界是通过感觉想像即是形象的思维,这种思维的特点有两条:一是以己度物的隐喻,一是想像的类概念。这种思维方式特别适合于诗,所以最初的语言是诗,原始人用诗来表达自己的思想,最初的诗也是语言,而哲学是以后抽象思维的产物。

笔者认为,维柯学说的意义在于以历史的目光看待人类语言与思维的关系,这使得他成为以后符号哲学与神话学的宗师。他的学说尽管仍有不足之处,但维柯关于诗与隐喻的关系论述远胜过黑格尔。古代诗歌用隐喻不是像黑格尔所说是东方抒情诗的特点,最受黑格尔称赞的荷马史诗即以大量使用隐喻、譬喻、象喻而著称。人们早已熟知所谓"有翼的语言","苍白的恐惧","红指甲的曙光","葡萄紫的海水","墨弥顿人从船上拥下如同捅翻了蜂巢的群蜂",阿特留的儿子曼涅劳斯杀死了潘屠斯的儿子,善用长矛的尤佛劳斯,"如同暴风拔去了橄榄树的幼苗","正如山上生长的狮子,自恃勇猛,在吃草的牲畜里捉去了最好的一头小牛"。为什么西方史诗的隐喻是值得称道的而东方抒情诗中的隐喻就成为不能表达主体精神的替代物了呢?这些隐喻有什么地方高于"关关雎鸠,在河之洲。窈窕淑女,君子好逑"(《诗经·关雎》)、"如跂斯翼,如矢斯棘,如鸟斯革,如翚斯飞"(《诗经·斯干》)、"君当作磐石,妾当作蒲苇;蒲苇纫如丝,

① [德]黑格尔:《美学》,第三卷,下册,第229~230页,朱光潜译,商务印书馆,1982。

磐石无转移"(《焦仲卿妻》)这些诗句呢？如果说从表达主体情感的主动性与多样性,传达言外之意,对主体内心从意识到无意识的情感表达来看,中国与西方的隐喻和类比没有大的区别,那么中国古诗中的"兴"在以上诸方面就远远超过西方一般的隐喻:"昔我往矣,杨柳依依;今我来思,雨雪霏霏。"这样情趣绵绵,通过反复吟咏来深思与体味的诗句在西方古代诗中就不多见了。所以如果不用无知来解释黑格尔的这种观点,那么只能说是欧洲中心主义的偏见。再以对印度神话的评价为例,黑格尔在《美学》里多次批评印度神话和史诗,如在第二卷第一章中认为《罗摩衍那》中乌玛与湿婆之间的关系描写污秽,没有"贞洁和羞耻"。在第三卷第三章中又说《腊玛雅那》和《摩诃罗多》这两部史诗对于西方人的世界观是不适宜的,"如果不放弃自由与道德的最高要求,我们对于印度史诗的实体性基础就不能感到满足或表示同情"。[①] 作为对比的是古希腊神话和史诗,它们受到赞颂。黑格尔没有料到,最反对他鄙薄印度文学文化的反而是那些本应成为他盟友的东方文化西来论者。理由很简单,这些人主张印度史诗与希腊史诗是同源的,都是来自欧洲西部的雅利安文化。那么两者就无法分高下了,只能去证明两者的相似。在他们众多的著作中我们仅取以下材料为例:

> 荷马和吠陀诗歌中所描绘的社会,无疑是相似的。二者都礼拜"上天"诸神:天父神(宙斯、朱比特、迪奥斯),地母神,辽阔天神(翕刺诺斯,伐楼那[Varuna]),黎明神(奥罗拉,乌莎斯),太阳神(赫利俄斯,苏利耶)。……荷马和《摩诃婆罗多》所描绘的史诗时代更是酷似的……[②]

曾经被黑格尔说成是远不如《荷马史诗》神圣的印度史诗,在这里完全颠倒过来,被这位印度文化史权威、伦敦大学教授说成是与《荷马史诗》同源。可笑的是这种两极的评论只有一个来源——对异己文化的不理解——欧洲中心的视角是单一的,它只承认一个主体,一个惟一的主体,这个主体在认识上有多种形态,或是绝对的理念,或是自我意识的各种形式,或是感觉、生命力、意识的绵延,等等。虽然千变万化,但它的原始意念却是不变的,这就是西方的惟一的神——上帝。对于上帝来说,只有一个客体就是主所创造的世界,没有其他的创

① 参见[德]黑格尔《美学》商务印书馆 1982 第二卷,第 57 页和第三卷下册第 171 页的有关论述。

② [澳大利亚]A.L.巴沙姆主编:《印度史》,第 627 页,闵光沛等译,商务印书馆,1997。

世记。在这个世界中，上帝的选民是特许的，不能与其他民族平等，只有他们创造的文化才是最优秀的，其他文化不能与之并列。

我们只以黑格尔作为欧洲中心论的代表来讨论，因为在西方近代学者中，他毕竟是对东西方文化也都有所了解的人物，其他一些学者如德国的赫尔德、斯宾格勒等人，一些近代与当代学者对于东方几乎是无知的，而且见识远逊于黑格尔，他们关于东方文化的谬论就更不值一驳了。“出辞气斯远鄙倍矣！”（《论语·泰伯》）言而不文，是没有资格进入当代科学，也没有必要一一批评，这是我们的论旨所在

再次，文化的发展论中，欧洲中心论者散布东方文化停滞论，与西方当代以科技迅速发展为特征的文化模式形成对比。英国历史学家汤因比在《历史研究》中划分世界文化的不同类型，把中国文化等东方文化列为“僵死的文明”。黑格尔等人认为，中国文化自春秋时期有过短暂的活跃期，以后就处于停止不前的状况。也有的学者说，中国文化经历了汉唐的兴盛期后进入“冬眠期”。西方学者认为真正的印度本土文明、所谓印度河文明——4000年前，西起南俾路支海滨的苏特卡根—多尔，东到恒河，北到喜马拉雅山下的鲁帕尔，南到纳尔马达河和塔普蒂河流域，从西到东1600公里，从南到北1100公里的广大地区——早已消失，代之而起的是雅利安人创造的印度古典文明，这种文明不过是西方文明的变种。按西方学者推论，雅利安人于公元前1500年进入印度，引进西方文明。但是，迄今为止，我们在西方学者的论述中看不到任何考古与文献上的有力证据，成书于公元前1000年左右的《梨俱吠陀》是印度古代诗歌总集，如同中国《诗经》一样是可靠的历史记录，在其中只有印度人与雅利安人作战的记录，并无雅利安文化“教化”印度人的记载。这就如同中国古书中有关于华夏民族与鬼方等少数民族作战一样，却被西方学者用来证明印度文明是由雅利安人所引入的。而美索不达米亚文明及与其有联系的埃及文明，虽然地处东西方之间，但也被西方多数学者看做是东方文明，认为它们早在公元前332年马其顿国王亚历山大征服埃及后也已经成为一具“木乃伊”，不再具有现实意义了。整个东方文明被看做是静止的，呆滞的，没有活力的，形态落后的，与现代生活相对立的文化。

文化会不会死亡？如果文化不会死亡，那么如何解释静止的东方？

这样大而迂阔的问题我们此处只能作最简要的说明。文明发展历来有不同的理论观点，中国古代有代表性的发展观是《易经》中所提出的“天行健，君子自强不息”的发展观，这种发展观的基础是天人合一，自然与人类主体通过互相

融合，实现可持续发展。这种理论重视人的主体能动作用与自然的客观规律性的结合，对发展持积极态度。但它也有不足：在发展观上，阴阳变化辩证关系取代历史前进观念，形成生生不息，往复循环的历史观。用刘勰一句有深意的话来说，这是"枢中所动，环流无倦"（《文心雕龙·时序》）。这种历史观并不是弗·杰姆逊所说的那样，是"亚细亚式生产方式"的历史观，他认为这种观点是马克思所说的亚细亚生产方式的必然产物：

> 马克思对这种亚细亚生产方式的认识导致他的另一结论：因为亚洲没有像西方那样的生产方式，因为这种古老的农业村庄，以及各个循环往复的朝代和一成不变的生产方式，亚洲便没有历史发展（西方意义上的历史发展）。[1]

东方有自己独特的发展观，却被西方理论家认为是无发展观。西方的发展观中同样具有往复循环性的，维柯《新科学》中的神、英雄、人的三个时代发展就是往复循环的理论。但是西方理论家们所重视的是不同于东方的发展观也是事实。这就是从黑格尔到斯宾格勒的进化观，这种观点把人类文化的发展看做线性的，强调文明不是永恒的，文明要经历成长到死亡的发展过程。虽然他们并不排除西方文明没落的可能性，但是他们的理论首先被用来说明东方文明是死亡的文明。笔者认为，只要熟悉《圣经》的人都可以看出，这种理论不过是《圣经》中人类经历不同时代：黄金时代、白银时代、青铜时代。人的时代这种神话的变种，这种理论的目的是为人类社会的末日审判服务的，也是基督教原罪观的必然结果。

中国文化中没有原罪，也没有世界的末日、末日审判等宗教观，与之相关的，也就没有文明死亡的必然性这种观念。各种文明都不是静止的，孔子为易作《系辞》、《文言》都是说明"惧以终始，其要无咎，此之易之道也"。文明的死亡不是必然的，"天行健，君子自强不息"，这是一种奋发向上的精神，一种具有高度文明的古代文化精神。人类创造文明（包括现代科学技术）不是为了毁灭世界，而是为了把这个世界变得更美好。东方文明不会消亡，但是要了解东方，必须放弃欧洲中心主义。

---

[1] ［美］弗·杰姆逊：《后现代主义与文化理论》，第17页，陕西师范大学出版社，1986。

第三节 文化形态的比较研究

比较文化学的研究对象中，第三个层次是文化形态的比较研究，这是当代比较文化学的重要研究内容。

文化形态，就是对于世界各民族的文化依据其历史与文明的根源、它的主要文化特征、它与其他文化之间的联系来进行分类，构成文化的基本形态。从这个意义来说，文化形态也就是人类创造的重要表达形式，这是检验文明的不同特性与不同阶段的一种设想。西方学者斯宾格勒曾经从哲学意义上探讨过“形态学”及其意义，他的看法是这样的：自然的世界（World-as-nature）是一种存在的形态，与自然世界的形态学相反，有一种“世界历史的形态学观”（conception of morphology of world history），即作为历史的世界（world-as-history）。从这个总体视角出发，他提倡一种对于文化的总体形态研究：

> 至今为止，我发现没有人仔细考虑过那把一种文化的**各个**部门的表现形式内在地联系起来的**形态关系**（morphological relationship），没有人超越政治的界限去理解过希腊人、阿拉伯人、印度人和西方人关于数学的终极的和根本的观点，他们早期的装饰的意义、他们的建筑、哲学、戏剧和诗歌的基本形式，他们对伟大艺术的选择和发展，以及他们的工艺细则和原料选择；至于这些事物对于历史的形式问题所具有的决定性重要意义，那就更没有人加以重视了。他们有谁知道，在微积分和路易十四时期政治的朝代原则之间，在古典的城邦和欧几里得几何学之间，在西方油画的空间透视和以铁路、电话、远距离武器制胜空间之间，在对位音乐和信用经济之间，原有深刻的一致关系呢？但是从这种形态学的观点看来，即使平凡单调的政治事实也具有一种象征性的甚至形而上学的性质；埃及的行政制度、古典的货币铸造、解析几何、支票、苏伊士运河、中国的印书术、普鲁士的军队以及罗马人的道路工程等等，当做象征看待，全是可以**一致地**获得了解和认识的——在此以前，这恐怕是不可能的。[①]

---

① ［德］奥斯瓦尔德·斯宾格勒：《西方的没落》，上册，第18～19页，齐世荣等译，商务印书馆，2001。

这些话虽然说得冗长一些，但中心意思还是明确的。

1）提出了一种文化分类，即是所谓的文化形态学，这是一种新的文化分类，它不是以民族的、国家的作为分类标准，而是一种世界文化大类型的划分，而且提出了划分的中心观点：象征性。这就是说在以上所提到的各种具体事物之间，如希腊人、阿拉伯和印度人的数学，西方油画的空间透视，中国印刷术等事物之间有一种共同的内在潜质，这种潜质来自于一个民族精神的深处，它是本民族不同于其他民族的最突出特征。

2）文化的不同形态之间是不能互相融合与兼并的，而且，它们是不能互相理解的。它们之间有着永恒的隔阂。斯宾格勒把世界文化划分为八个大的历史形态：埃及文化、巴比伦文化、印度文化、中国文化、古典文化、阿拉伯文化、墨西哥文化和西方文化，现在前七种文化已经名存实亡，只有西方文化仍处于所谓"战国世纪"，具有生命力。

3）历史观是一种生物轮回学说，文化形态如同生物一样，有生长老死的过程，这可以从两个方面来看。从生物观念来说，如同春夏秋冬轮回；从文化的过程来说，有三大阶段：前文化阶段、文化阶段、文明阶段，这三个阶段周而复始。我们上文已经说明，这种历史观并不新颖，它可以追溯到西方的神话中的同一模式。

4）虽然斯宾格勒标榜反对欧洲中心论，但事实上，斯宾格勒又把欧洲文化特别是所谓"浮士德型的文化"、也就是德意志的文化形态看成是最先进的文化形态。

斯宾格勒的文化形态学说，理论上比较混乱，没有任何历史学依据。首先，它的理论模式并不像斯宾格勒自己所吹嘘的那样，是"历史上从来没有过的"，它明显从德国的赫尔德、黑格尔等人的历史文化观以及精神现象学中受到启发，如其中所说的"自我意志的自由"等概念，可以说是黑格尔哲学并不高明的翻版。公允地说，西方的自我精神发展模式对于人类有相当大的贡献，这是无可置疑的，它所最终形成的理性中心认识模式就是一个证明。但是，这并不惟一的，也不是最正确的认识模式。多样化的认识论正在向它挑战，早在中国《易经》中就已经提出了另一种认识模式，这就是辩证理性的认识论模式。所谓辩证是多种意义的，就其意识本质来说，就是反对理性中心与理性惟一性的。其中依赖于非理性的、直觉的、感悟的认识是非常重要的。以后，当佛教传入中国后，唯识论引起了中国学者的注意，这不是偶然的。因为早在佛教传入之前，中国人已经发展了自己的超意识认识方式，佛教的认识从六识开始，眼识、耳识、

鼻识、舌识、身识、意识。意识相当于理性与感性的综合，但只是其中之一识，以后的“末那识”和“阿赖耶识”都已经超越了上述认识方式。特别是“阿赖耶识”，被日本裔美国学者铃木大拙等人把它比做无意识，不能说是毫无道理。[1] 其实是中国的天台宗所阐发的“阿摩罗识”也就是根本净识，才真正为阿赖耶识提供了佛学依据。

另外，作为一种比较文化的形态学，斯宾格勒没有任何根据地贬低其他文化，可以看出他对于其他文化，甚至于对于西方本体文化的理解也是十分可笑的。比如他认为，与其他文化相比较，只有浮士德型文化是一种天人两分的文化，而其他文化不能达到对世界史与自然史的正确认识。只有歌德等人为代表的这种德意志文化才有人类自我调整的一种意识，这种意识是高于其他文化意识的。他说道：

> 在所有其他文化中，世界历史的外观是和人类历史的外观一致的。世界的起源就是人类的起源，人类的末日也就是世界的末日。但是浮士德式的对于无限的渴望第一次在巴罗克时代把这两种看法区分开来，而且现在它使得人类历史**仅仅成为世界历史中的一段插话**。尽管人类历史还有其莫大的、尚未为人所知的时间距离，至于地球则成了太阳系的无数星辰中的一个小星。可是其他文化甚至还没有窥到它的全貌，而只把一些表面的部分当做了“世界”。[2]

这是一种对世界其他文明一知半解的狂妄之谈。从常识来说就是不通的，他所说的公元 1500 年的巴罗克时代——西方的成熟时代——科学家们运用的罗盘，正是在这许多年前由中国人所发明的。

从心理学来看，这就是所谓自我中心主义话语，如果用弗洛伊德的话来说，就是一种内射的倾向受阻后的外向发泄，对西方文化自身的不满，而转向对其他文明的攻击。所以斯宾格勒的理论最终被法西斯纳粹所欣赏，成为一种反动的学说，也不是偶然的。

笔者已经在多种论著中反复说明，中国文化中的天人辩证观是世界最古老

---

① 关于佛教认识论与西方无意识学说之间的联系，可以参见弗洛姆与铃木大拙合著的《禅宗与精神分析》（王雷泉等译，贵州人民出版社，1998）等书中的论述。笔者认为，他们的有些观点是有参考意义的。

② ［德］奥斯瓦尔德·斯宾格勒：《西方的没落》，上册，第 115 页，齐世荣等译，商务印书馆，2001。

的理论，这种理论是建立在中国古代科学基础上的，特别是古代天文学。中国无疑是世界第一批对天体与宇宙进行观测的民族，甲骨文中的天文学已经十分发达，距今有4000余年历史。更不要说著名的巴比伦天文学了。从甲骨文到诸子、《楚辞》其中都有大量的天文学知识，中国古人早已经认识到，一个巨大的外部宇宙是客观的存在，人类只是"天下"的生命。我们从甲骨文中看到的是惊人的全面而系统的纪日纪年体系，如殷代十二干支的运用的确是人类文化史上的奇迹。这种历法的基本构成如郭沫若所描述：

> 要之殷代历法以十日为一旬，以三旬为一月，以十二月为一年，有闰之年则有"十三月"。月在初似为规整之三旬，入后已有月大月小之分配。[①]

正因为有了如此精确的历法，中国历史年代的推算更是领先于世。一个有如此发达的科学的民族，自然有了对世界与人类，天与人的关系的辩证认识。

虽然斯宾格勒模仿黑格尔等，但黑格尔学说中最宝贵的成分，被马克思与恩格斯所多次赞赏的"历史精神"，已经消失殆尽。画虎不成反类犬，可以说，它只是黑格尔哲学的一个劣质仿制品。此外，斯宾格勒的理论思维能力不强，言说没有逻辑性，往往前后矛盾，不能自圆其说。他的观点中虽然常常有出人意料的见解，但无法成为一种理论体系。客观地说，虽然早在斯宾格勒之前，就已经有文化形态学的见解，也早就有人对于世界文明做出过基本相似的分类。但其中影响最大，并且为以后的西方学者所模仿并奉为样本的，却是斯宾格勒的比较文化形态学。

比较文化形态学的观念首先进入历史学领域，并且推动了历史学理论的发展。英国历史学家汤因比（Arnold Joseph Toynbee，1889—1975）就是这种学说在历史领域的代表人物。他有过多种的文化形态划分，其中最主要的是21类与26类形态划分法：西方基督教文明、拜占庭东正教文明、俄罗斯东正教文明、伊朗文明、阿拉伯文明、印度文明、中国文明、朝鲜与日本文明、希腊文明、叙利亚文明、古代印度文明、古代中国文明、米诺斯文明、苏美尔文明、赫梯文明、巴比伦文明、埃及文明、安第斯文明、墨西哥文明、于嘉丹文明、玛雅文明、玻里尼西文明、爱斯基摩文明、游牧文明、斯巴达文明、奥斯曼文明等。在这些文明中，大多数文明都是已经死亡的文明，例如古代中国文明就是早已经死亡的文明，而现代的其他文明也都是正在走向灭亡的文明，只有西方基督教文明才保持着创

---

① 《郭沫若全集·考古编》，第一卷，第164～165页，科学出版社，1982。

造性的活力。

比较一下汤因比的文明形态与斯宾格勒的划分，可以说是大同小异，汤因比明显受到斯宾格勒的影响，他对此是直言不讳的。他曾经对斯宾格勒的《西方的没落》大加称赞，认为这是有"真知灼见的历史著作"。他的《历史研究》在西方史学著作中受到广泛的关注，其主要原因在于采用一种文化的观念来研究历史，这是前人所没有的。传统史学中，从形式上来看，以记传体、编年史、纪事本末体、典章制度史等为主，主要类型又有通史、断代史、专门史等不同类型的划分，也有一定数量的史学理论著作、历史哲学，甚至还有一些文化史著作，但是以比较文化形态学观念为主的重要历史著作，应当说汤因比的《历史研究》是有代表性的。所以汤因比的著作尽管有空疏、粗糙等缺陷，仍能产生一定影响。如果从理论观念的深刻与哲学思想的深入来看，汤因比做为一个历史学者当然不如有一定哲学造诣的斯宾格勒，如关于自我意识、文明意识这样的文化理论基本范畴，在汤因比的著作中就显得荒疏，不得其解，当然，这不是一部普通意义上的历史学著作所要求的，但也不是多余的。我们已经说过，真正伟大的历史学著作必然有历史哲学的思想。如《尚书》和《史记》中关于人类生存意义的探索，如"究天人之际，通古代之变"的历史学目标。这就是历史学的思想所在。是它使得历史不再是单纯事件的记载，把过去、现在与将来联系在一起了。在汤因比的书中更有许多明显的荒谬之处，如文明死亡的说法，就显得十分幼稚。因为历史上从来没有不变的文明，任何一种古代文明在流传过程中都会有其变化的过程。后世的西方文明当然不同于古代希腊的文明，这并不是说明古代希腊文明就已经死亡，只是说它融入了新的文明之中，在新的文明中继续发挥作用。如果用《圣经》上的话来说，就是一粒种子落入了土地，但它不是死了，它要长出新的麦子来。但对于这一个基本原理，汤因比却无法理解，他比起赫尔德等人还要不如。从以上方面可以看出，汤因比做为斯宾格勒的继承者，"前修未密，后起补精"，他只是补充了斯宾格勒的学说，并不能把这一学说发展到新的高度。这是我们对于汤因比史学的一种评价，这种评价也许是西方学者中相当多的人所不能接受的。张之洞有一句名言：以小学入经学者，其经学可信，以经学入史学者，其史学可信。汉司马迁到今人范文澜、侯外庐、汤用彤等皆以经入史，故可彪炳史册也。

比较文化形态学在当代史学、社会学、哲学、文化学、文化人类学等各个领域里蔚成大观，先后有社会学家索罗金，文化人类学家克罗伯尔、诺尔斯罗甫等人继承了这种学说，并且把它有所发展。但总体来说，后起的学者发展并不理

想,而且很少有人注意到这种学说所具有的比较文化学的学科意义。我们现在要把它归入它的本源——比较文化学中——来探讨它的实际意义。

在当代的文化形态学研究中,我们不得不说到美国学者塞缪尔·亨廷顿的见解,这种理论就是"文明冲突论",他认为整个世界陷入了认同危机(a global identity crisis)之中,这种认同不是意识形态的,而是对于文明的认同。当代世界存在八种主要文明:西方文明、东正教文明、中国文明、日本文明、印度文明、伊斯兰文明、拉美文明、非洲文明。当代人在文明的作用下组成文化共同体,"一般来说,具有不同文化的国家之间最可能是相互疏远和冷淡的关系,也可能是高度敌视的关系。文明之间更可能是竞争性共处(competitive coexistence)——冷战和和平"。①

毫无疑问,我们容易看出,这只是斯宾格勒与汤因比学说的变种,本身的新意义并不突出,但是它所代表的观点却有一定历史。它是西方从古希腊以来就存在的种族文化理论的当代形态,这种理论产生过极端的沙文主义,在这里对它的要点适当进行评价。

它的主要特征是把西方文化与其他文化对立起来,认为西方文化是理性的文明,与其他文明有本质的不同,因此文明之间的冲突是不可避免的。亨廷顿的理论首先从概念而言就不够科学,他连文明与文化都没有分清楚,概念不统一。他的文明分类标准也不统一,有的是古代文明,有的是当代文明;有的是地域文明,有的是宗教文明,有的是国家文化,根本不具有称为文明的条件。他的两个理论立足点其实得不到证实,即为什么他所说的宗教性质的"文明"成为了现代人的认证根据?如果要说这种文明是认证根据,那么早在中世纪可以说就已经进行了认证,十字军东征就是他所说的八种文明之间的两种文明——西方基督教文明与伊斯兰文明——之间的"冲突",这样亨廷顿的理论等于重弹十字军骑士的滥调,用这种千年以前的观念来看待后工业化社会的现实未免过于落后。谁会对所谓的同一文明进行"认证"?至少美国的黑人等少数族裔与白人之间、中东的不同民族之间很难进行完全同一的认证,爱尔兰的政治家不会与英国政治家对同一西方文明进行认证。所谓"认证"是毫无意义的空谈。这种认证可以说从来没有过,十字军东征也是在宗教圣战旗帜下的各国利益分配之争。希特勒法西斯与法国、英国都在西方文明覆盖之下,为什么有过最剧烈的

① [美]塞缪尔·亨廷顿:《文明的冲突与世界秩序的重塑》,郭学堂、成帅华译,载《国外社会科学》杂志,1998(6)36。

冲突——战争？所以他的第二个理论立足点也就不攻自破。冲突不是起源于文明，任何冲突必然有其现实的真正目标，如经济冲突、领土冲突、外交冲突、战略军事目标冲突等，这是当代冲突的真正起源。我们已经指出，文明是人类精神物质创造的总体型态，也是不同民族文化创造的总称，它不等于宗教、科学、艺术、生产与社会生活的文化形式的任何一个具体构成。世界主要文明是各自独立形成的，但从公元前6—前2世纪起，东西方主要文明之间的文化交流已成为现实，文明的融合与分离是世界存在的基础，正像人是以理性和感性同在作为存在的必要条件一样。世界文明的本质是人类的共同创造，也是人性的共同表现。人性不泯灭，文明之间就不会产生亨廷顿所说的冲突。

第四节　比较文化的典型形态：东方与西方

文化形态学另外一种有代表性意义的划分法是：东西方文化二分法。近年来，一方面由于亚洲的东亚国家经济的发展，这种发展与中国传统文化的关系也就显现出来。西方学者开始关注这一另类的、异质的文化形态。另一方面，部分学者由于各种原因也提出了文化关系的讨论，如美国亨廷顿的文化冲突论、萨义德的东方学研究等，都使东方—西方的典型化文化形态关系受到普遍关注。西方文化形态从近代以来就在世界经济中发挥了重要作用，由于它的特殊地位，相当多的人把它视为人类文化进步的标准形态，也是发达文化的惟一形态。但是近年来的东方文化重新引起关注，作为一种与西方不同的经济文化模式，使人们可以重新思考：文化的典型意义是否可能是多元的？或是说，东方文化，特别是在亚洲取得一定成功的中国传统思想，是否可能作为一种与西方文化平等的典型，对于当代世界的文化多元产生巨大影响。

对这种东西方的划分在世界各地有不同的反映，我们结合世界文化发展的具体形态来分析这种划分。笔者首先要重述我们已经多次说过的一个原则：从人类认识史来看，每一个独立的种族在其发展初期，都是以一种自我文化为中心来看待外来文化的，形成本土文化与异域文化、自我文化与外来文化之间的对立。但不同的文化心理，又会形成对于外来文化的不同反映，并在与外来文化的交流中，不断改变与外来文化间的联系，形成新的认识。东西方的文化融合与文化冲突历史上多次发生，民族战争的意义如何，传统的评价标准不一。

我们认为，从比较文化学角度而论，不同经济制度、不同生产力水平的民族之间的战争，不能完全以生产力水平的高低作为评价的标准。比如欧洲帝国主义对中国、印度、越南等东方国家的侵略，美国开国时期，欧洲人对印第安人的屠杀与掠夺，都不能认为是先进文化对于落后文化的推动。我们反对殖民主义理论，这种理论在文化比较中目前影响还很大。同样，东方国家对于西方的入侵在历史上也曾发生，我们也不主张东方主义，认为这是对于西方扩张的反击，而只能从它对于历史的实际作用来评价。

相当有影响的一种见解是所谓东西方文化冲突论。亨廷顿的理论其实就是东西方文化冲突论的一种代表。除此之外，西方学者如赫尔德、洪堡、黑格尔、朗克等人，也从不同角度对中国与东方文明进行诋毁：认为东方是专制的，西方是民主的；东方是神秘主义的，西方是科学文明的；东方的是原始思维的，而西方是逻辑思维的；东方是落后和静止的，西方是前进与发展的……这些见解也必然导致两种文明与文化之间的冲突。这种冲突不一定是战争形式，但冲突的性质是不可调和的。

这种理论不只是西方学者所独有，东方学者也有过类似的说法。其中最著名的是清代辜鸿铭的一句话，这句话反复被西方学者所征引，德国汉学家王海就曾指出：

> 中国的学者辜鸿铭曾说过："必须承认，一场斗争现在正在欧洲文化与远东文化之间进行着。人们可以将它看做东亚文化与中世纪欧洲文化间的斗争。"(Ku，1921:4)
>
> 这段话让人联想起亨廷顿(Huntington)的"文明的冲突"，从内容上看很有现实意义。然而它却是世纪转折时期的思想家之一辜鸿铭早在1901年便在书中写下的。由此可见关于文化冲突的争论并非我们这个时代的产物，而是早已有其渊源。[1]

它也是一种历史观念，但并非是各民族所共有，只是文化发展不平衡所产生的结果，历史的发展过程恰可以说明这一点。

古代希腊人就有了强烈的本土文化与外来文化的区分，特别是与波斯文

---

① [德]王海(Thomas Heberer)：《东方与西方：对抗还是合作？——论双方的误会与和解》，转引自马戎等主编《二十一世纪：文化自觉与跨文化对话(一)》，第27～28页，北京大学出版社，2001。

化、埃及文化等周边文化之间的联系中，希腊人坚持了自己的文化特点，在形成自己的文化特色的同时，也形成了本土文化与外来文化的形态学比较。在古希腊文化中，波斯文化已经被看成是东方文化的代表，希腊文化则是西方文化的代表，初步形成了西方—东方文化的二分法。其中，古希腊以其城邦民主制，与波斯的君主专制形成对比，西方历史学家已经把两国之间的战争说成是两种不同文化的斗争，希腊文化代表人类进步的民主文化，而波斯等东方文化已经是封建文化的代表了。公元前6世纪后期到公元前5世纪中期，古代波斯与古代希腊之间爆发了被称为“古代的世界大战”的战争，直到公元前449年卡利阿斯和约的签订，战争最终以希腊胜利告终。几乎所有的历史书中都写上，这是民主制度的希腊人对于专制的东方波斯人的胜利。这就是所谓的“东方专制主义”这一名称的来由。

公元前4世纪，亚里士多德的学生亚历山大建立了庞大的横越东西方的帝国，西起希腊，东到印度河流域，北至多瑙河，南到尼罗河。这个横跨欧、亚、非三大陆的帝国虽然时间不长，但对于东西方文化的第一次大交流产生巨大影响。正是这种交流才使得希腊哲学与西亚的数学、天文学等相结合，为欧几里得和阿基米德等文化巨人的产生创造了条件。我们可以说，西方古代科学技术的重要成果如欧氏几何、力学等，是与东方智慧分不开的。

中世纪中后期，西方发动了“十字架对新月的战争”——十字军东征。从1096年第一次东征开始，到1291年十字军失去了阿克城为止，200年的连绵战争对于西方和东方都造成了极大的损失。这是西欧封建统治者对于东方的掠夺战争，也是基督教的排教的战争。当时的欧洲是相对落后的，欧洲通过战争不但从东方得到财富，而且学习了东方的文明，为以后的文艺复兴创造了条件。

从1209年到1279年，东方人首次在世界舞台上演出了一场悲壮的戏剧，这就是蒙古成吉思汗所建立的庞大帝国，这个蒙古大帝国的领土曾经东起朝鲜半岛，西到欧洲东部，北到北冰洋，南到太平洋，土地之辽阔，亘古未有。这样一个帝国从社会经济形态来分析并不是进步的，游牧民族的蒙古人对于农业民族的征服当然是破坏性的。但是，如果从文化交流的角度来说，这种东西方的文化大融会也有它的特有意义，这种意义并不小于亚历山大帝国与十字军东征等历史事件。

我们必须注意到这一事实，许多西方学者甚至包括我们的一些学者，对于东西方的文化之间的联系总是持一种不平等的态度，在谈到十字军东征时，虽然也批评它征讨异教的罪恶，但又总要说到它的文化交流意义；而说到蒙古帝

国时,却异口同声地认为是"黄祸"。这种"西方中心主义"明显地表达于每一部历史学著作中。笔者认为这是必须要纠正的现象。其实,中国著名学者范文澜先生早就指出:

> 就古代剥削阶级的扩张来说,也不能一概否定它的后果。以蒙古为例,元朝虽然存在的时间不长,但建立起来这么大的一个国家,为中国和欧洲经济文化的交流开展了从来未有的局面。《马可波罗游记》将中国的情况介绍到了欧洲,欧洲人想到中国来,到处寻找航路,后来发现了美洲,这是一个伟大的地理发现。美洲发现后,大大促进了欧洲资本主义的发展。蒙古武力扩张的结果,打通了欧亚两洲的交通,促进了欧洲资本主义的发展,不能单看它的军事破坏。①

这种说法是公允的,古往今来的历史事件评价中,东西方文化关系的冲突是一个核心问题,在以往的研究中,没有比较文化学的观念,只把历史上的经济关系作为惟一评价标准,不可能不与本民族的自我中心观产生对立。其结果往往是各自对于自己文化的单方面肯定,而不能从文化形态的差异性来研究。比较文化学可以使我们把不同文化形态的差异与同一性作为理解文化的基本出发点,从一种世界文化的整体性观念来研究文化冲突。那么就可以说,无论是亚历山大帝国,还是中世纪的十字军东征,蒙古人对于西方国家的征服,作为文化冲突来看,是不同形态的文化之间的对立;作为战争,是文化冲突的最极端形式,对社会和人类必然造成损失。从文化交流来说,东方与西方是平等的,东方与西方文化之间有互补性与互动性,对于这种关系,只能用一种辩证观点来分析。不能只承认西方对于东方的推动,不承认东方对于西方文明的促进。

几千年来,"东方专制主义"与"静止的东方"、"神秘的东方"等说法在西方有极大的市场,几乎成了东方的代名词。当代比较文化学的发展,必然会使这一种现象有根本的改变。

再从中国文化的对外关系来看东西方文化形态,早在中国商代的甲骨文中,已经把周边国家如"鬼方""犬戎"等作为异域文化区分开来。这种区分不同于殷商与西周等具有基本相同种族特性的文化,而是对于不同种性的区分。我们可以说这是一种早期的两分法:《尚书·禹贡》中详述了"九州四海"之后,已经有了蛮夷的概念:"中邦锡土、姓,祗台德先…… 五百里要服。三百里夷。二百

① 范文澜:《中国历史上的民族斗争与融合》,见《历史研究》,1980(1)7~8。

里蔡。……五百里荒服。三百里蛮。”

《周礼·大司马》:“乃以九畿之籍,施邦国之政职。……又其外方五百里曰蛮畿,又其外方五百里曰夷畿。”

中土、中邦等概念可能起之于夏、商时代,这可以从甲骨文主要发现地的历史可以看出,西周的甲骨文远不如殷商故地的丰富与发达 而殷人很可能把西周及周边地区的文化看成是来自异域的文化。有意思的是,正像罗马人征服了希腊人后,把希腊文化作为自己的文化一样,周人的经典中把殷商作为正统的统治者,意味着一种文化的认同。用后现代主义的话语来说,就是身份的认证(identity)。众所周知的《国语》“祭公谏征犬戎”一事,就是一个很有说服力的例子。周穆王将征犬戎,祭公谋父谏阻,先是引用《诗经》“载戢干戈,载櫜弓矢。我求懿德,肆于时夏”,来说一番不用兵的大道理,然后说出周人先祖的一段往事:“昔我先王世后稷,以服事虞、夏。及夏之衰也,弃稷不务,我先王不窋用失其官,而自窜于戎、狄之间……商王帝辛,大恶于民。庶民不忍,欣戴武王,以致戎于商牧。”这可说是西周人的一部最有说服力的历史。说明了这个可能是半牧半农的民族,如何在以农业为主的殷商与以游牧为主的西戎之间徘徊,最后战胜了殷商,取得了统治权,自己也变成为一个文明发达的民族。所以,当穆王欲西征时,祭公所说明的是本民族与戎狄之间的一种历史源渊,希望他不要贸然动武。

这一段文化认证的历史,可以从诗经中的《公刘》得到直接的证明:

> 笃公刘!匪居匪康。乃埸乃疆,乃积乃仓。乃裹糇粮,于橐于囊,思辑用光。弓矢斯张,干戈戚扬,爰方启行。

这是一首何等壮丽的颂歌,一个伟大的民族迁移向他方,可能是归向自己的先祖居住地。有人把它称为民族史诗,确实不负此名。它完全与《圣经》中所描绘的以色列人在摩西的带领下,走出埃及的壮举一样。只不过,其文化心理平实、对于文化关系有一种辩证观点的中国人,是最忠诚于历史事实的。他们没有用神话来美化这一段历史,没有把《公刘》神圣化。也没有像以色列人那样创造出“过红海”的奇迹:在耶和华护佑下,摩西用杖指向海,海水退避,让以色列人过海,而把紧随而来的埃及人淹死在海中。中华民族的先祖们尽管必然经过千难万险,可能战胜过强敌的围堵,但当他们取得胜利时,并没有对自己的敌人诅咒不已,没有对于上天神祇敬畏莫名,而只是把千言万语化成最有说服力的诗句:

> 京师之野,于时处处,于时庐旅,于时言言,于时语语。

这本身就是一种文化的归依，对于中土文化的敬祖观念、厚德观念的皈依。所以以后这种观念不但在中土占有主导地位，而且对于周边民族有巨大影响。从周以后的千余年间，中国文化的领域不断扩大，形成了西到中亚腹地，东到东海之滨，南到南海诸岛，北到东北亚地区的大文化圈——环太平洋的最大文化圈之一。

从早期的华夷二分到后期的华夷合一，中经秦、汉、唐、宋、明、清等文化的盛世，也有五代、元代及清初时期的不同文化交错、冲突时期。中国文化以一种开放的态度，合流的思想，把多种文化归为一统，这是其他文化中所没有的。

中华文化与蛮夷文化之间的文化比较是一种文化形态学的比较，这种比较对于中国文化的触动，比不上中国文化与印度文化之间交流所形成的冲击。

世界主要文化形态中，古代希腊、古代希伯来、古代埃及等与中国之间的直接的、大规模的接触都很晚，整个西方文化与中国的大规模交流也是近代以来才展开的。只有印度文化早自汉代就传入中国，从而形成了中国与西方的第一次大型文化交流，在文化形态上，也形成了“东土—西天”，或是说“秦与胡”、“汉与梵”之间的形态比较。

佛经翻译比起公元3世纪中期开始的古罗马共和国大型的希腊经典翻译要早了一个世纪。公元151年，即东汉桓帝元嘉元年，安世高译出第一部佛经要籍《明度五十校计经》，可以看做中国大规模译经活动的开始。经历了近一个世纪的系统的、有组织的翻译，直到宋宣和二年即公元1120年，译经院太平兴国寺被废止，译经活动历时969年。这只是对大型译经活动的记录，如果包括零散翻译，则从汉哀帝元寿元年(公元前2年)博士弟子秦景宪从大月氏王使伊存口授屠经(参见《三国志》裴注引鱼豢《魏略·西戎传》)开始，虽然是口译，但已是可靠的历史记载了。书面翻译以汉明帝时摄摩腾译《四十二章经》为起始，至少如胡适在《佛经的翻译文学》中所指出，在汉明帝永平八年(65)答楚王英诏里有“浮屠”、“伊蒲塞”、“桑门”等梵文，可以看出当时已有佛经译本了。从汉桓、灵时代，经过东晋、南北朝、隋、唐、宋、元时代历久不衰，时至元代仍然是“元典崇尚释氏”，民间私译佛经从未断绝。所以笔者认为汉译佛经从起始到结束，至少有1500年的历史。据胡适估算，存世汉译佛经有3 000多部，15 000多卷。这一估算显然不合实际，笔者认为它是依据五代和北宋后的木刻印刷大藏经来算的，这种大藏经如《开宝藏》、《赵城藏》、《万历藏》、《大正藏》中最多也就是3 000多部，10 000多卷。近年来中国开始编《中华大藏经》，汉藏文陆续开编，仅汉文部分就要收入典籍近6 000部，23 000卷，分装为220册。其规模之大，影响面之

广,参与者之多,在世界译介史上都是空前的。更重要的在于它的政治、历史、文学和文化的效应,可以说更为长久。

从中国文化本体来看,从夏商周时代起,中原文化已经在与周边文化包括所谓蛮夷戎狄之间的交往中,建立了一种互相融合与互相切磋、逾越的关系,一种自我他人之间辩证联系的关系。但相对来说,周边文化都比不上汉文化的高度发达。而佛经文化则大不相同,这是另外一种同样发达的文化进入中国,所以引起了巨大的震动,充分显示了中国文化善于吸收异域文化的特性。中国文化与外国文化互相融合,发展成中国文明的意识形态主流——儒释道合流。从文化发展经历而言,这是中华民族对世界文化的重要贡献。对它价值的认识要在文化多元化的21世纪才能真正认识。

最终形成了从汉代到明代的儒释道三教合流,明清以后到当代则发展为儒释道与西方文明的四者合流,作为西方文明构成的基督教虽然没有像佛教那样的地位和影响,但除了一些因传教士个人行为所发生的教案之外,并没有受到意识形态的排斥,仍然保持了自己的独立发展的权力。

理性思维对于意象的压制,这是文化差异所形成的不同结果。其实魏晋时代的学者已经看到了一种文化差异的存在。谢灵运做了可能是最早的中西哲学比较研究:

> 华人易于见理,难于受教,故闭其累学,而开其一极;夷人(此处指天竺)易于受教,难于见理,故闭其顿了,而开其渐悟。[①]

这可以说是比较公正的,近代学者往往说中国人不擅长理论思维,西方人长于理论思维,这种说法也是比较片面的。古代西方印度与当代西方,都有相当发达的理论,在他们的理论形态中,宗教与想像都是重要的组成部分,并刺激了理论思维的发展。中国人的理论思维则以另一种形式表达出来,这就是伦理创造,这种理论思维使得中国的文化以另一种理性文化形态呈现出来。古代科技的发展就是一个例证,证明不同的文化形态都可以发展出科学和技术来。但无可讳言的是,印度人的宗教观念远比中国人要强烈得多,所以这里说的理即伦理,却可能是中国人所尊崇的。不过也不可否认,印度佛学的传入,对于中国人的形而上学思维发展有了巨大的推动作用。

佛经对于中国文学语言产生的作用,归根结底是一种外来的语言系统对本

---

① 谢灵运:《辨宗论》,参见《广弘明集》卷二十

土语言在译介活动中所产生的作用。但这种转换之间，却会对双方语言产生互动作用，激发新的语言创造。我们已经谈到，从比较文化学学科的观点来看，符号系统、逻辑体系、思维机制、宗教伦理、价值观念、道德评价都是文化的基本组成，而且它们处于不同层次上，有纵横交错的互相关联。佛经译介，是来自异域的以上因素与中国文学之间的直接融合，这就使中国文学语言产生了巨变。佛经其实创造出了一种新型的文学语言，无论是语法、修辞、词汇等方面，都是中国以前所没有的，有着强烈的异族异域、另类文化的色彩。笔者曾经在另一部著作中列举了一些这方面的反映：

> 白居易："细看便是华严偈，方便风开智慧花。"（《僧院花》）"手把杨枝临水坐，闲思往事似前身。"（《临水坐》）
>
> 柳宗元："闲持贝叶书，步出东斋读。"（《晨诣超师院读禅经》）"心境本同如，鸟飞无遗迹。"（《巽公院五咏禅堂》）
>
> 贾岛："上人坐不倚，共我论量空。"（《就峰公宿》）
>
> 黄庭坚："海风吹落楞伽山，四海禅徒著眼看。"
>
> 范成大："日晚课程丹灶水，夜深光景佛灯花。"

这些诗句中的"华严偈"、"智慧花"、"临水坐"、"似前身"、"心境"、"同如"、"贝叶书"、"上人"、"量空""楞伽山"、"禅徒"、"佛灯"等都是佛经语汇或是从佛经中演化出来的，从词的形式来看，中国诗中的词汇在唐之前，很少用三个字的名词组合，《诗经》和汉魏诗人都不多用这种词。但是佛经语汇引入诗中后，发生了变化。另外，不只是词汇的变异，格律、节奏、语法都有明显的外来语言特征，与一般中国诗的语言差异更是显著。如果再从比喻的运用上来说，上古中国诗已经提出用比兴，但佛经的比喻与中国比喻是不同的，受到佛经影响的中国诗中的比喻也与以前不同，大量的连比、排比，显出一种铺排和渲染，这是以前所没有的。佛经比喻注重意义概念的统一，如果说传统比喻是比方于物，是以物比物，佛经的比喻则是以物喻义。如"大乘十喻"：

> 解了诸法如幻、如焰、如水中月、如虚空、如响、如犍闼婆城、如梦、如影、如镜中像、如化。

所有这些比喻都是说明诸法性空，这种比喻方式性质明确，目的为说解，"智者以譬喻得解"。唐代诗中的比喻重视意义，我们上文所举的唐诗比喻可以说明这一点，但已不再类同于《易经》《诗经》中的"凡禽鱼草木人物名数万象之中，义

类同者,尽入比兴"(皎然《诗式》)。先民思维方式中以兴象之物来引起所要说的话,其中有一种类比思维的关联性,这种关联意义不明确,表现出先民的宗教、崇拜和人与自然合一的易象式思维特征,像"鹤鸣九霄""宛彼鸣鸠,翰飞戾天""桃之夭夭,灼灼其华""岂其食鱼,必河之鲂,岂其取妻,必齐之姜""敝笱在梁,其鱼唯唯",这类兴象正如闻一多所说的有一种"隐语"的性质。[①] 而从魏晋到盛唐,艺术思维日渐明朗化,不再依恋于兴象。"采菊东篱下,悠然见南山。""柳塘春水漫,花坞夕阳迟。""鸡声茅店月,人迹板桥霜。""五更鼓角声悲壮,三峡星河影动摇。"其中的物象已经没有了隐秘象征的意味,具有了意义和情感的表征。到了宋代就发展到了极端,"以禅喻诗"流行,诗的含意突现,不重视比兴,宋诗说理过多,读之无味,终于走向极端而受到批评。无论如何,这一历史现象的根源在于比喻与兴象的脱离,兴寄意义的明确化,兴象被比喻所取代,最终造成了兴义消亡。前人已经注意到文学思维方式变化对于兴义消亡的作用,但很少有人从比喻与兴的比较角度来观察。我们认为正是佛经比喻说法对于中国文学比喻的促进,使得意义明确的比喻在文学作品中占据主导地位,反而使得兴象衰亡下去了。

中华民族本是一个务实求真、崇尚理性的民族,它的美学追求是现实的,并且把这种美学精神外化为自然,形成人与自然的和谐,以人化自然和自然的人化为辩证联系。表现于文学中则为抒情诗为主体,把人的情志以自然物象来表达,以兴象为寄托。但是,这种美学精神自魏晋之后,则演变成一种参悟自然的妙道,展现不可言传的"风骨"的写神的艺术。当西方美术力求用透视法来描绘自然和宗教幻想中的天国、圣母,当达·芬奇、伦勃朗等人,正努力于画得"栩栩如生"时,中国人则说:"论画以形似,见与儿童邻。"当西方人展现人体的美时,中国的画寄情于山水。林语堂说:"中国艺术的冲动,发源于山水;西洋艺术的冲动,发源于女人。西人知人体曲线之美,而不知自然曲线之美;中国人知自然曲线之美,而不知人体曲线之美。…… 中国美术、技术系主观的(如文人画,醉笔),目标却在神化,以人得天为止境;西洋美术,技术系客观的(如照相式之肖像),目标却系自我,以人制天为止境。"[②] 当然,他所观察的是现象,哲学家会有更深的思索,冯友兰曾经说:

---

① 闻一多:《神话与诗》,第 120 页,古籍出版社,1956。

② 远明编:《林语堂著译人生小品集》,第 270~272 页,浙江文艺出版社,1990。

> 正因为如此，难怪中国的艺术大师们大都以自然为主题。中国画的杰作大都画的是山水，翎毛，花卉，树木，竹子。一幅山水画里，在山脚下，或是在河岸边，总可以看到有个人坐在那里欣赏自然美，参悟超越天人的妙道。①

如果真从历史上来看，中国人原先并不是"参悟"妙道的，只是感受于自然的美，产生了《易经》和《诗经》中的兴象，至于"参悟"却主要是佛经翻译之后，中国艺术变化之后的形象。中国先民原本重感受，重象征，以物象美为直接欣赏对象。在佛经熏陶下，逐渐进入境界，认识到"有"乃不是"真有"，所以"不真故空"。人类的精神美只存在于超越"空"的"真"中，这才是参悟、摆脱俗世万有的妙道。这就从具体的物象美上升到抽象的、概括性的自然美。大量山水画山水诗的出现，代表了这一美学新观念，这是美学精神的显著转变。

从东方—西方、中国—西方等不同文化形态关系的比较研究中，特别是它们的历史比较研究中，我们可以看到，东方与西方是两种重要的、有代表性的文化形态，它们的典型意义在于：把人类文化不同形态的主要特征以两极性表现出来，这种两极性，本身就是事物发展中不同阶段性与不同特性的典型形式，如阴与阳、正与反、大与小、冷与热、明与暗等相反相成的特性。比较正是通过这种两极的形式，达到对于文化的本质的认识。文化的本质是通过不同的典型来表达的，所以东西方文化形态的比较，是比较文化的目的，是认识文化现象的本质，以及它的整体性、规律性的必然途径。

第五节　关于学科对象的总述

通过对于比较文化学研究对象的展示，可以说它是十分丰富的。我们不是只说明它的范围，如比较文化学是"跨越国家文化、民族文化的研究"等。类似这样的说法作为定义是简单的，但是对于学科对象的性质则过于粗略，没有研究的价值。所以，在确定学科对象中，更重要的是，要对这种范围存在的可能性予以解释。首先肯定这种研究的对象作为研究的实体是存在的，是有意义的。其次则是对于这门对象的实质进行分类，划分研究对象的主要类型，揭示其主

① 冯友兰：《中国哲学简史》，引自《冯友兰选集》，上卷，第 242 页，北京大学出版社，2000。

要特征。这是学科对象研究的深层次的探索，正如黑格尔的那段名言所说：

> 就对象来说，每门科学一开始就要研究两个问题：第一，这个对象是**存在的**；其次，这个对象究竟**是什么**。[1]

所以在学科对象的研究中，我们首先肯定，作为比较文化学的研究，它所涉及的范围之广阔，对象层次之复杂，内容之庞杂，是远超过任何一个学科的。世界各民族的精神与文化实践的内容，从衣食住行，饮食男女，到道德法律，文学艺术，从雅到俗，从小到大，无一不包括在文化之中。毫无疑问，所有这些内容都可以包括到比较文化学的范围之内。这些内容都可以作为比较文化学的研究对象。

也正因为如此，必须确定比较文化学对象的基本内容与类型。原因很简单，一门无所不包的学科，一门学科范围过于宽泛的学科，也就正是一门没有自己研究对象的学科。这样的学科对象是不是存在，这种对象"是什么"也就成为了疑问。

我们从三个不同层次来确定比较文化学的研究对象，这种对象类型的划分不是我们主观意愿所确定的，而是从比较文化学研究的已有实践中，经过概括而成。第一个层次是民族文化、国家文化与世界文化三个大的范畴的划分，通过这三个大范畴的划分，可以把已有的文化研究中关于比较研究的内容与其他内容区分开来。民族文化与国家文化的研究是比较文化学的基础，但它们本身又是独立的学科，比较文化学的研究不同于这些学科，但又与这些学科息息相关。世界文化是一种整体性的视阈，比较文化学就是这种整体性视阈的实践学科。如果没有比较文化学的研究，世界文化将是一个空洞的概念。不可能把世界各个民族、各个国家的文化堆积成为一种世界文化，正像整体不是各部分之和一样。第二个层次是世界文化史的研究，从性质来看，这是从范畴论向历史现象学的进化。文化研究中，文化史是一个重要内容，这里所说的文化史不是狭义的历史，而是对于各种文化行为的实际存在形式。现有的文化研究中，关于各民族文化现象的论著浩如烟海，这些研究成果同样是比较文化学的对象。但不是重复这些研究，而是从一种比较文化史的视阈，通过分析文化现象的差异性与同一性，发现历史规律，这是比较文化学的较高层次的研究对象。第三个层次中，我们以不同文化形态的研究为主，文化形态的比较研究虽然已经在西方引起注意，但在已有的研究中，各种错误观点十分严重，对于文化形态的划

---

[1] ［德］黑格尔：《美学》，第一卷，第29页，朱光潜译，商务印书馆，1982

分也多种多样。我们概括已有的多种文化形态分类，提出以东西方文化大形态的比较研究为主，同时，其余的多种文化形态将有新的划分与分析。

通过以上梳理，我们完成了对于比较文化学研究对象和基本范围的划定。但必须说明，一门新学科在创立中，首先提出的概念总要经过后人反复的修正，才能最终定型。另外，没有一门学科是完全不变的，学科在发展中，要不断改进它的研究对象与范围，也就是不断建构这一学科。我宁愿再重复一遍皮亚杰(Jean Piaget)的名言：

> 所有学科，包括高度发展了的学科，都是以处于不断发展之中为其特征的。……任何一门学科都还总是不完善的，经常处于建构的过程之中。[1]

皮亚杰这一段话中所说的学科，当然主要指一些已有的主要学科，既然如此，对于一门正在创立的学科——比较文化学——它的意义就更不寻常。我们在创立这门学科之时就应当有种学科不断建构的思想，世界常新，学科对象常新，学科常新，这就是“生命之树长绿”的真谛所在。

---

[1] 皮亚杰：《发生认识论原理》，第13～14页，王宪钿等译，北京商务印书馆，1996。

第三章 B'.1AOWENHUAXUE

比较文化学的方法论

一法圆通一切性，一法遍含一切法。

——永嘉玄觉《证道歌》

□重新审视19世纪“比较主义”对人类学术史的重大影响

□比较文化学的方法是人类比较思维在学术研究中的延伸
其多样性在这里得到最鲜明的阐释

□历史起源比较、阐释与比较、共时历史比较等方法，是本书对于方法论的重要发展

第一节 方法论与比较主义

方法是一切活动的重要构成因素，古人说"工欲行其事，必先利其器"。这里的"器"就是指工具与方法。但长期以来，有一些轻视方法的观点，如有一种说法是："形而上者谓之道，形而下者谓之器。"这种观点把道与器两分，似乎道高于器，道指道理，而器指工具与器物。在有的人理解中，这其中含有对于器物的轻视，并把它当成是重志轻物的儒家观念。其实不能这样简单化，工具与方法的意义早在古代就引起了人们的注意，道与器是不能完全分开的，理解事物本质是不能离开思想工具的。最早的方法论与道之间的这种联系，其实在庄子所说的庖丁解牛故事中已经提出。庖丁以高超的解牛方法使文惠君叹服，但又轻视其为未尝小经肯綮的"小技"。[①] 所以文惠君不无轻视地说："嘻，善哉！技盖至此乎？"庖丁却严肃地说："臣之所好者道也，进乎技矣。"因为庖丁是"以神遇而不以目视"，所以能"依乎天理，批大郤，导大窾"。正是得道者言矣。所以文惠君不得不承认自己从中得道了。

西方学者也十分重视方法论，古希腊学者亚里士多德所著的《工具论》(*Organum*)对于整个西方文化的思想方法都有决定性作用。尽管人们对于西方文化的性质有不同认识，但是基本相同的是肯定其思想方法，这种方法以亚里士多德的逻辑学为逻辑基础。世界有三个大的逻辑学体系，第一是亚里士多德的形式逻辑，其次是佛教逻辑，第三是中国墨子的《墨经》逻辑。笔者认为这三种逻辑作为文化思想的工具，对于各自文化产生了巨大影响。亚里士多德的形式逻辑对于人类文化发展有不可磨灭的历史贡献，但是这种逻辑体系自身是缺乏辩证因素的，所以早就引起有识之士的批判。被恩格斯称为唯物主义的始祖的英国学者弗兰西斯·培根的《新工具》一书的问世，是人类思想文化史上的一件大事。培根的目的就是批判亚里士多德的逻辑学，建立起新的逻辑体系。尽管可以说是壮志未酬，但其历史作用却不可忽略。值得注意的是后现代主义者在对西方理性中心的文化传统的批判中，同样把矛头指向了亚氏逻辑，他们所提

---

① 关于"技"的解释，章炳麟曰："技者，小也，从支声之字，皆有'小'义，言未尝小经肯綮也。"参见崔大华《庄子歧解》，第117页，中州古籍出版社，1988。

出的"差异逻辑",虽然不成系统,但已经具有初步的辩证思想萌芽。无论如何,对于研究方法的重视是西方的传统之一,即使在一种否定的、批判的学说中,方法论仍然有重要地位。

比较方法的出现是世界学术研究中的一个重要现象,也是方法论发展史上的一个重要转折。可惜的是,对于它的研究还远远不够,即使是在一些以"比较"命名的学科中,如比较文学、比较史学、比较教育、比较法学等,虽然也都零碎地对比较方法有过讨论,但全面地、系统地研究比较方法的著作仍然没有。笔者已经在自己的论著中对于比较方法进行过探索,提出了比较方法论的范畴。认为比较首先是一种思维方法,是基本的比较思维在学科研究中的运用。另外,比较方法的本质是对于差异与同一性的识别,同与异,类与不类,是人类认识的基本形式,因此比较方法与认识论关系密切。基于这种认识,比较方法的意义与以前大不相同,它作为一种学科方法也获得新的意义。我们必须从比较主义的产生来分析比较方法的来源与历史,以对它有进一步的理解。

经过 17、18 两个世纪东方与西方的文化大交流,西方学术思想有了深刻的变革,19 世纪初期到中后期,欧洲出现了一种被布吕奈尔(P.Brunel) 等人称为"比较主义"的学科新潮,笔者曾把这一时期主要以"比较"来命名的学科进行简单的排列:

1800—1805 年,古维埃(Cuvier) 的《比较解剖学》论文发表。

1833 年前后,出现"比较生物学"与"比较胚胎学"。

1817 年,"比较地理学"基本形成,加尔·里德(Chrl Ritter) 发表《自然和人类历史的地理学或普通比较地理学》等著作。

1821 年,对于比较主义思潮影响最大的比较语言学出现,其起源可能是在法国,如学者弗朗索瓦·雷努阿尔(F.Raynouard) 发表的关于拉丁语系语言的比较研究。几乎就在同时,我们所熟知的《格林童话》的作者、德国著名作家格林兄弟等一批语言学家进入了比较语言学这一领域,这样,比较语言学与其他学科结合起来,取得了迅速的发展。其中最为重要的是历史比较语言学,这也是大家所熟悉的一门学科,甚至马克思与恩格斯在以后也都对这一学科十分感兴趣,多次提起过这个学科,并且应用它解决许多问题。这个时期的一个重大发现是,远在东方的印度人的古代语言竟然与欧洲语言有共同的起源,这一发现大大地震动了学术界。从 1820 年到 1835 年,威廉·冯·洪堡特(Wilhelm von Humboldt)向普鲁士科学院提供了《论语言发展的不同时期有关语言的比较研究》等论文,以后又写成了《论爪哇岛上的卡维语》等巨著,更进一步扩大了比较

语言学的影响。

必须说明的是，当时的学者已经提出了建立比较文化学的主张，可惜的是，由于历史条件的限制，当各种具体学科的比较研究还处于起始阶段时，具有综合性的比较文化学只能是一种提倡。它的真正建构还有待于比较意识的进一步深入，比较方法的进一步成熟。

如何认识比较主义思潮及它所带来的比较研究方法，这是一个重要的历史课题，西方学术著作中对此至今还没有认真的研究，比较方法对于跨文化的研究有重要意义，所以，中国学者可以在这方面做出更大的贡献。

19 世纪产生的大量比较学科，所形成的比较主义思潮，是人类思维方式转变的历史产物。它一方面为世界学术提供了新的研究方法，大范围地发展了比较研究方法。另一方面，它更重要的是一种思维方式的转换。这两方面的结果，都产生于社会历史的变化。也就是说，比较，首先是不同民族、不同国家的语言、历史、哲学、教育、法律、宗教等方面的比较。正是这种比较提供了比较的基本含义。这是 17 世纪以来，随着新大陆发现，不同民族之间的交流所产生的必然后果。这就证明，比较主义本身就是文化交流的产物，特别是异类文化之间的交流。不同人种、不同语言、不同宗教等的比较，成为比较主义学科的中流砥柱。

这种来源也决定了它的特性，内在的机制则是它们的思维规律与认识方法，一种辩证的思维方式与互动论的认识方法在其内部生成，它们的产生说明在欧洲占统治地位的传统思维方式正在受到批判和反思。在西方认识论中，同一性一直占居中心地位，有人把西方思维称为同一性思维。在这种思维中，事物的现象之间繁复的差异与同一被处理，被看做一个整体中的部分，从而使事物存在的时间与空间维度消失，一切都被抽象成为绝对同一与差异的对立关系。这种思维并不是完全不承认差异，但只是在理论上承认差异的意义，而在实际上，整体对于部分，同一对于差异，普遍对于特殊，必然对于偶然，无限对于有限都存在一种优先的地位。用这种观点来认识世界，造成了对于世界的一种统一的认识：世界是一个自然有序的整体，它是有等级的结构。事物的变化是有规律性的，是由因果性和必然性所支配的。而所有的一切，都受到一个中心的作用，这个中心便是理性。从同一性思维发展到理性中心是一个必然的过程，由于同一性思维模式的作用，西方传统的形而上学哲学成为以人类精神为主体的哲学，这种哲学在黑格尔等人的哲学系统中发展到极端。黑格尔所说的理念就是人的理性的化身，也是主体与客体之间的同一性。不幸的是，黑格尔

把这个理性的同一性绝对化了，取代了感性与其他一切非理性的成分，这就使得他走向了一种理性中心的立场。

第二节 比较方法、比较思维与辩证逻辑

从对比较主义思潮的历史回顾中，我们可以看到比较方法的意义并不在于比较本身。因为普通的比较研究早已在各个学科中存在，甚至可以说每一个学科、每一种研究都离不开比较。更极端地说，我们的思维，我们的生活，我们的衣食住行，我们的一举一动全都离不开比较。你每天要比较一下穿哪一件衣服；吃饭要比较吃什么菜；上街要比较到什么地方去，走哪一条路；出远门要比较用什么交通工具；买房子要比较不同的价格、大小、地区等；买车子要比较型号、价格、用途、样式等；职员要比较公司的大小与效益；投资者要比较项目有否利润。人常说："货比三家""不怕不识货，就怕货比货""有比较才有鉴别"……总而言之，比较，是人类思维和行为的基本特征，所以，我们可以说，比较是人类的本能。而且，不仅人类有比较能力，动物也有比较的能力，我曾举过庄子所说的"朝三暮四"的故事，狙猿也会比较，而且会比较数目的大小，如果真是这样，可以说是一个不小的本领。一般动物尚且有这种能力，那么人的比较能力应当更受重视了。

有一种普遍性的错误认识，就是否定比较研究的价值。甚至一些颇有成就的学者也说过，一切研究都是比较，因此没有必要再发展比较研究的学科，如比较文化、比较史学、比较宗教学、比较语言学等。

实际上，比较学科中的"比较"还有特殊性，它不同于生活中的比较，也不同于普通学术研究中的比较。它是一种新的比较思维与比较方法的结合，这种比较思维把人类的比较本能提高到科学思维的地步。具体地说，就是用辩证思维取代了中心型思维，形成了人类思维史上的重要进步。正因为体会到这一进步的重大意义，所以比较学科才迅速普及开来，成为当代学术研究中最重要的一股力量，而且正以咄咄逼人之势向其他学科挑战，各学科中比较方法的运用也已经成为一种时尚。

作为一种比较方法，它是一种方法论，有系统而多样的比较方法体系。这种比较方法体系最重要的特点之一是对于形式比较的超越。

没有在比较思维的统一性与完整性指引下的比较是不可能真正面对不同民族文化的现实的，它没有能超越这种界限的能力。这种能力不是方法本身所具有的，它来自与方法相联系的思维机制，这种思维只有比较文化学这种比较学科所具有。在这里，比较方法已经不再是普通研究中的比较手段，它是全球化时代的一种思维方式用于文化研究的产物。它是太阳而不是爝火，是多声部合奏的交响乐而不是无调信口吹的短笛小曲，比较已经发生了质的变化，此"比较"非彼"比较"也。这是我们对于比较文化方法论特征的认识。正是在这种背景下，比较文化形成了自己的方法论范畴，这些范畴是方法论用于文学实践的产物。在研究这些具体范畴时，我们最好从它的起源开始。

最普通的比较就是类比，也就是形式比较：如 A 与 B 两个事物，先要考察是否 A = B。如果两者不同，则 A 与 B 的不同之处是什么，A 与 B 的相同之处是什么。这种方法用于比较文化研究中，就会出现所谓"X + Y"式的比较研究，一种简单化的个体与个体之比或是简单类比：

中国的秦始皇与俄国的彼得一世

东方的成吉思汗与亚历山大王

西方的雅典文化与中国的稷下之学

中国的老子、孔子与西方的柏拉图、亚里士多德

古希腊的希罗多德与中国的司马迁

英国的莎士比亚与中国的汤显祖

……

这种比较不能说完全没有意义，但是把它作为一种主要的研究方法，就不可能对于事物之间的关系有正确的理解，只会把不同文化发展过程中的历史的与逻辑的必然联系，看成一种相似与类同。这种比较只能在现象之间周旋，而无助于对事物本质的认识。因此，在比较文化学中，作为比较思维和方法，它们的意义都不是形式的类比类推，它们的意义是指对于差异性和同一性作辩证的理解，应当说比较文化的比较是辩证的比较而不形式的比较，它的思想根源是辩证思维方式。我们可以从中国古代的辩证思维来看它，中国古代比较论以《墨经》为代表，《墨经》中首先辨异同，把"同"具体分为重、体、合、类四种。其次是对于异的研究，异也分为四个范畴：即二、不体、不合、不类。经过辨异同，才有类推比较方法，其原则是异类不比。最后是所谓"合异同"原则：《经上》曰，"同，

异俱于一也"，说明事物的同与异是互相依存的，是同一事物的不同方面。[①] 这正是中国古代辩证思想的光辉样板，与亚里士多德逻辑学中类推原理的早期辩证思想是相同的。可惜的是，这种方法与辩证思维的联系在后世的科学研究中被分割开来，这便产生了把比较作为一般的研究方法而脱离了对象，这也是黑格尔所批评的：

> 我们今日所常说的科学的研究，往往主要是指对于所考察的对象加以相互比较的方法而言。……在这方面特别值得提到的，是近年来在比较解剖学和比较语言学领域内所取得的重大成就。但我们不仅必须指出，有人以为这种比较方法似乎可以应用于所有各部门的知识范围，而且可以同样地取得成功，这未免失之夸大；并且尤须特别强调指出，只通过单纯的比较方法还不能最后满足科学的需要。[②]

黑格尔所说比较方法不能满足科学的需要，只是指它不能构成独立的方法论，这是正确的，一般科学研究方法中的比较方法正是这样。但是他把这一结论用于科学研究的实践中时，却犯了一定的错误。比较语言学和比较解剖学的方法与其他学科的比较是不同的，它们是比较思维与方法相结合的新学科建设，黑格尔把它们与一般比较方法相提并论是不合适的。如果仅是一般的比较，也就不可能有比较学科的建构的理由了。

对于这种学科比较方法的批评，有一些当代有影响的学者，如意大利美学家克罗齐、德国接受美学家姚斯、加拿大弗莱等人都曾经对比较方法表示过不同程度的怀疑。[③] 比较文化理论家面对这种批评时，却显得十分无力，其辩护词往往词不达意，提不出有理论性的认识。因此，笔者认为，比较文化的实践或

---

① 关于《墨经·经上》"同，异俱于一也"，笔者与汪奠基先生的理解有所不同，他从概念的同异变化合于同一对象角度来认识，参见汪奠基《中国逻辑思想史料分析》，第一辑，第 321 页，中华书局，1961。

② [德]黑格尔：《小逻辑》，第 252 页，贺麟译，商务印书馆，1982。

③ 克罗齐的观点可参见约翰·迪尼《中西比较文学理论》(第 143—第 145 页，刘介民编译，学苑出版社，1990)，姚斯观点可参见 H.R.姚斯，R.C.霍拉勃：《接受美学与接受理论》(周宁、金元浦译，辽宁人民出版社，1987)中的有关论述，两者都以比较方法为科学研究的一般方法而否认比较文学的方法论。弗莱认为比较文学可以说是研究"文学本身的问题"(参见干永昌等编《比较文学译文集》，第 35 页，上海译文出版社，1985)，韦勒克与沃伦合著《文学理论》(参见生活·读书·新知三联书店，1984，第 44 页)也认为比较文学与总体文学不可避免地会合而为一，"可能最好的办法是简简单单地称之为文学"，实际上也是一种比较文学取消论。

是它的发展壮大都不能代替对于它的方法论的理论研究。在比较文化方法论的研究中，必须说明比较文化的比较方法与其他学科的比较方法有本质的不同，比较在这里是一种辩证思维方式与方法论的结合，这种结合在古代辩证的比较观中已经存在，只是在后世的发展中才分化为方法论与思维方式两条道路。当不同民族文化大交流时代到来，当文化与文学中的差异性与同一性再次成为时代的关注中心时，新辩证观成为时代文化和思维的中心，比较文化就是这一新时代的产物，它以超越唯方法论的比较，在新辩证观指引下，把比较思维与比较方法结合起来，建构了新的学科。

比较文化的思维特性集中体现于它的方法上，这也是一个事实。比较方法与思维的这种特殊联系，使得比较文化的方法与对象之间的关系也表现出一种特殊性。因为方法在这里首先要面对跨学科跨文化的对象，不同文化中的巨大差异会产生方法上的多样化。东西方的思维形式与方法同时出现于这一学科之中，并且会形成一种融合。这种结合对于学科方法自身也是一个巨大突破。传统的学科方法只是局限于方法作为工具与对象的统一性这个层次上，人们的方法论观念长期以来受到黑格尔这一观点的限制。但在比较文化中，它的对象并不是无限扩大的各种文化与各种学科，而是不同学科与文化间的差异性关系与同一性关系的研究。这是比较文化的真正对象所在，这种对象要求的保持差异和同一的辩证联系，使得比较文化的方法与其对象间是有机的联系，而不是单纯的工具理性的作业方式。文化的多元性本身保证了方法必然是多民族的思维方法和研究方法，我们可以用中国历史学家司马迁的“察古今之变、究天人之际”的思想，对世界史做历史考察。也可以用西方史学家的理论来分析世界历史的变化过程。东西方的理论体系、流派与方法，在这里可以辩证地结合起来，形成多元化的方法体系，这种体系的形成得益于这种方法与对象之间的特殊联系。也就是说，正因为它的对象是跨文化的，跨学科的，它的方法论也就有与之相应的辩证性质。

从比较方法的构成来说，比较方法的这种辩证性表现在它的内容与形式之中。它可以是综合的，也可以是分析的，因为它本身已经是对于不同民族文学研究方法的一种超越，这种超越不是否定任何民族任何学科的方法，只是对于它们的差异性的同一性的取舍，它反映的是对象内在的差异性，而它所扬弃的则是决定论的同一。这就是说比较文化的研究方法本身也是辩证性的，多层次的，其中有来自多种文化的因素，每一种文化都把它特有的方法带来，从总体上与对象构成新的关系，从他人的视阈来看待对象，使得研究大大深化。

第三节 比较方法的主要类型

1. 比较方法的多样化

正因为比较学科的比较思维与比较方法的互相作用，所以形成了比较方法明显的多样化。在长期的研究实践中，比较研究的多种学科已具备了多种多样的研究方式，特别是在比较文学、比较法学、比较史学、比较教育学等历史相对长一些的学科中，研究方法的多样化十分引人注目。它的发展趋势可以总结为两个方向的立体交流。一方面是以比较为基本方法特征的多元化方法吸纳，在比较学科中，可以看到各种学科和各种思潮所特有的方法的融入。哲学、历史学、文学等学科的特有方法，特别是一些新兴学科所特有的研究方式纷纷为比较学者所运用，古典主义和人文主义者所用的文本分析法、社会历史分析法，法国泰纳(Hippolyte Adolphe Taine)的历史实证主义方法、中国清代学者的文字、音韵、训诂方法，以中国学者郭沫若、范文澜、翦伯赞、吕振羽、侯外庐等为代表的马克思主义历史分析与中国传统历史研究结合，产生一种新的社会历史分析方法，把社会经济与政治制度、历史规律的研究结合起来，形成了独特的比较研究方法。西方的精神分析学、结构主义、格式塔心理学、女性主义、现象学与阐释学、人类学等各种流派的研究方法、各种研究方法与比较方法的结合，促进了比较研究范围的扩大与方法的多样化。这是比较方法向内部丰富了自己。另一方面，比较方法向各个学科渗透，在非比较性的学科中与具体的研究方法相结合，推动了具体研究的发展。当代重要的学科和论著中，几乎无人不运用比较方法，甚至相当多的学科就是在比较意识的推动下形成的。虽然它们没有冠以“比较”的名称，比如人类学，基本上与比较主义学科一同起步，西方的文化人类学家如马林诺夫斯基等人的著作都是以本民族文化与所谓“原始民”的文化进行比较，其实就是一种比较文化人类学。哲学中，比较意识更是炽烈，马克斯·韦伯(Max Weber)的名著《儒教与道教》等著作被称为“比较文化系列”，其中主要是把中国的儒学(韦伯称之为儒教)与西方宗教特别是清教精神、印度宗教等进行比较研究，是一种融历史、哲学、社会学、经济学为一体的综合性比较，所以有人也把它看成是比较文化学。虽然笔者并不认为它能说是真正的比较文化学，但也不否认它具有一定的比较意识。

解构主义理论家德里达(J. Derrida)的《论文字学》(*De La Grammatologie*)可以说是一种新型比较文化学的论著。从他所研究的内容来看,是后现代哲学的经典之作,用德里达的话来说是"文字哲学",这是与传统哲学大相径庭的。其中涉及大量的比较语言学知识,汉语等语言被作为书写语言与拼音语言与作为听的语言进行比较,但这种比较不是形式的比较,而且目的不在于说明语言差异的本身,旨在研究由语言差异所形成的文化差异,是对于理性本身的反思,是一种新的比较方式。它的新颖之处在于,它不同于比较语言学前驱如洪堡特对梵语、美洲语言的研究。在洪堡特看来,比较语言的研究应当"成为一项独立的、具有自身用途和目的的研究(zu einem eignen ,seinen Nutzen und Zweck in sich slbst tragenden Studium),然后才谈得上为了解人性提供可靠有益的知识"。他的目的是把比较语言研究变成一种纯学术的研究"纯粹为其本身的目的"。在他看来语言本身是研究客体,是一个自为的客体,"对它可以像对任何一种自然物体那样作客观的研究"。[1] 德里达比较研究不同语言文字,是"醉翁之意不在酒",他所关注的是卢梭的《语言起源论》、孔德哲学等,与对语言原始资料研究是大不相同的。德里达甚至可能连他所谈论的语言如汉语等是如何书写的都不知道,但这并不妨碍他纵论语言比较,而且是一种哲理意义上的文化比较,尽管这无疑是有局限性的。这是问题的关键,这也是比较方法不断发展的表征之一。笔者并不赞成德里达的观点,但是认为这种比较研究方式是重要的,它与列维-斯特劳斯的人类学研究方式一样,是一种创新性的比较研究。

我们的第一点意见是说:比较方法本身就是一种多层次、多类型的多元方法论,不能把比较方法看成是单一的类比或是对照,交流史的考察。

但是,我们也要强调,比较的基本原理又决定了它仍然是有核心的,它不是一种泛化的研究。作为方法论,比较研究有自己的基本范畴。其基本范畴来之于比较的特性,这就是历史的交互作用与非历史的评价两种基本方式。为什么这样说呢?因为这是来自比较的基本意义。

2. 比较文化方法的来源

必须声明,在笔者关于比较文学的专著中,谈到比较方法时,已经先对于比较意识的起源、比较方法的文字意义进行了考释。现在,为了进一步明确比较

---

① [德]威廉·冯·洪堡特(Wilhelm Von Humboldt):《论人类语言结构的差异及其对人类精神发展的影响》,第 43 页,姚小平译,商务印书馆,1999.

方法的意义，我们不得不再次对我们已经说过的道理进行简单的归纳。目的不是重复，而是研究的必要。

如果我们对中国与西方语词进行一个简单的考释，可能会有惊人的发现。

西方语言中的比较基本是同源的，虽然目前尚无有见识的西方语言学者对于此词做出详尽的历史考据，但我们仍可以看出其基本意义。法文的"比较的"comparatif与英文的comparative两个词显然是同根词，原义是关于**并行事物的辨别**。德文中的"比较"原词现代词是不同的。原词的词根是Vergleichende，但是现在也受到影响，变为Komparatiste（比较学家）。俄语中的"比较"一词形态丰富，名词Сравнение动词сравнить是同根词，它们与英法词中的词源不同。但有语义上的联系，这是要注意的：如果在动词之后加上后缀ся，就有"与……并行"的含义。同样，英语中，比较的词根para也有并行、一对等含义。可以看出比较的意义是与并行、并列、成水平的并置相关联的。

汉语中的"比"字对于比较方法的理解是有直接意义的，由于汉字的表意性远高过拼音文字，所以它的参考价值就更高。"比"字在甲骨文中并不多见，常见的是与它有关联的"匕"，只是"比"字的一半。《说文》中认为这个"匕"字就是"比"的原形，后世的"比"是从它发展来的。那么这个"匕"又是从何而来的呢？笔者认为至少有两种来源：一种是段玉裁注所说的器具名，就是今天的饭匙形状的东西：

> 比当作匕，汉人曰匕黍稷、匕牲体。凡用曰匕也，匕，今日之饭匙也。[①]

很明显，《说文》中的这个匕为饭匙的概念是从《礼经》中和汉人祭祀所用的器具中得来的，它可能与祭祖先的祀礼有关。第二种是"匕"与"妣"相通，"泛指为女性祖先，专指则为祖母"。[②] 这种说法是有根据的，甲骨文和金文中"妣"都是常见的字，这是众所周知的事实。在甲骨文中，以专名而论，有祖乙的配偶"妣己"和"妣庚"，祖丁的配偶"妣己"和"妣癸"，武丁则有三位配偶即"妣辛"、"妣癸"和"妣戊"（参见罗振玉《殷虚书契前编》与《殷虚书契后编》所录甲骨）。这里的"妣"都是女性的代称，我们完全可以同意罗振玉在《增订殷虚书契考释》所提出的这一结论。

但是也还要进一步指出，"妣"与"祖"对举，"妣"指女性家长，"祖"为男性家

---

① [清]段玉裁：《说文解字注》，第384页，上海古籍出版社，1981。

② 刘翔、陈抗、董琨编著：《商周古文字读本》，第379页，语文出版社出版，1989。

长，作为一种泛指，不只是对祖先而言。所以"妣"在当时可能已经是一种女性通用的称呼，犹如郭沫若所说"男子皆得以祖名，女子皆得以妣名"。在殷代是社会的统一称谓，如同今日称先生与夫人同一道理，只起表示性别的作用。其实在卜辞与金文中例证也是很多的，只须指出罗振玉的考释就可以了，卜祭中就是男女对举的用法：示壬—妣庚；示癸—妣甲；大乙—妣丙；大丁—妣戊等。

《殷虚文字甲编》3329："壬戌卜，之于匕（妣）癸？"

《我鼎》中也是男女对举：且（祖）乙—匕（妣）乙、且（祖）已—匕（妣）癸。

《戊辰彝》："遘于妣戊，武乙爽。"

这里就是"妣"与"匕"通用的例证，也是相当普遍的。

笔者认为，"匕"的最初意义已很难确定，我们只能从旧说，即"匕"在甲骨文中为像牝器之形，"故以匕为妣若牝也"，牝用于表示牲畜性别的意义是确定的。郭沫若所列的那个来说明祖与妣的来源的表，就是以马牛羊犬豕鹿六种动物的名称来列的，在甲骨文中这些动物一般是牡牝分开书写的，其中牡马等分别代表雄性的，而牝性动物则有匕①。殷代人的观念中匕（妣）是性别的代表，这是清楚的。但是，为什么这种情况到了周代改变了呢，例如《周颂·载芟》中说："以酒为醴，烝畀祖妣。"这里祖妣成为男女祖先，名称改变了。周承殷制，但周毕竟比殷后起，礼仪文明有进步，孔子说周郁郁乎文哉，应当是说周改变了殷商时存在的一些原始崇拜的粗野习俗，其中可能包括生殖崇拜等。这就可能产生了祭祖中对于匕与妣的改变，它本是俗世的称谓而变为对祖先的祭祀，与"牲体"有关的意义当然就要隐去。"言而不文行之不远"，直呼妣与匕被认为是不雅，语言学的规律使得口语为雅言所取代。笔者认为，《说文》中的"比"的第二种意义在这里可以得到解释，即在这种情况下出现了"匕"为饭匙的意义。对于先祖的祭礼有这种要求，我们上文已指出，《说文》中的饭匙是与祭礼相关联的，"匕"的解释从牲体变成了饭匙，这个饭匙不是一般的，它可能是对于先妣祭礼所用的。虽然这种现象在心理学中称为是移位（displacement）的作用，但笔者相信，这种作用的发生归根结底是社会变革的原因。郭沫若曾经提出这样的一个观点："母权与父权之交替即当在殷周之际。"也就是王国维所说的社会大变动时期，即"汤武革命"。西方精神分学说有一心理分析学相信父系社会的转型时期就是理性确立的时代，在这个时期，发生了称呼的变化。也就是说，女性先祖与男性是并列的，同样具有崇高位置。母与父相比而列，相同于"鳞次栉比"、"比肩

① 参见《郭沫若全集·考古编》第一卷，第37页，科学出版社，1982。

而立"等语例,这样就可以剔除所谓的性隐秘意义。

简单来说,比较之"比"应当有以下意义:

1)"比"的第一种意义应当是"密",即是《说文》中的"比,密也"。密是指距离的近,《史记·平津侯主父列传》中有"比者,近也"。《汉书·酷吏严延年传》中也有"比,接近也"。"密"与"比"可以互为通假,它们的意义是一样的,都是指空间位置的接近。并且由此可以划分出相邻、相次第等空间关系。"比谓次也。"(《礼记·祭统》)"比次比也。"(《孟子音义》)所谓"比邻而居"(周代五家为一比)、"鳞次栉比"这些成语都是说明距离之接近。鱼的眼睛过于接近就称为"比目鱼",飞鸟互相接近而飞称为"比翼双飞"。

2)从这一意义中发展出一种认同关系,从空间的邻接、关系的亲近达到互相之间的沟通与认同,近朱者赤近墨者黑,物以类聚人以群分,产生同一性的概念也是合理的:

> 比犹同也。(《礼记·乐记》)
> 比者比同也。(《周书·武顺》)
> 比,齐同也。(《诗经·六月》)

从"比"的第一种意义可以看出,它是从不同事物的空间位置接近发展为一种认同,这种认同是对事物同一性的肯定,承认同一性是比较的基本观念,从这里也可以得到证实了。

3)"比"的第三种意义是"和合",这种意义与前者相关但它们之间又有区别。经典中"比"用作"和合"的意义也很普遍,例如:《汉书·晁错传》集注中的"比,和也",《国语·吴语》中的"比,合也"。

关于人的主体能力方面。英国的弗兰西斯·培根(Francis Bacon)早就指出人类认识能力的特征,它并不只是同一性,而且也有差异性,两者是平等的。培根说:

> 涉及哲学和科学方面,不同的人心之间有着一个主要的也可以说是根本的区别,这就是:有的心较强于和较适于察见事物的相异之点,有的心则较强于和较适于察见事物的相似之点。大凡沉稳的和锐利的心能够固定其思辨而贯注和紧钉在一些最精微的区别上面;而高昂的和散远的心则善能见到最精纯的和最普通的相似之点,并把它们合拢在一起。但这两种心都容易因过度而发生错误:一则求异而急切间误攫等差,一则求似而急

切间徒捉空影。[1]

我们则要在培根的观点上补充说明：这两种能力不仅可以表现于不同的人，也可以表现为同一个人的两种能力，甚至可以说它是每个人都具有的基本认识能力。只不过有的人在某一方面表现突出而已。人的能力产生于对客体的认识过程，人的认同与识别差异能力同样产生于客体对象，这样，也就是对于同一性思维第二种假象即否定事物差异性的批判，这个批判也是后现代学者的主要见解。后现代学者在对理性中心和同一性思维的批判中，必然也要触及这个中心问题，法兰克福学派的哈贝马斯(Jügen Habermas)就曾指出：

> 同一和差异不应当视为一种先验原则，相反这对范畴涉及的是具体对象的自身性质。[2]

同一与差异是事物存在的现象，在人认识事物过程中，这种同一与差异也就构成了人类认识的同一性与差异性，并且通过认识反应形成了人的认识能力。可以说人类思维的整体都是建立于这种基本能力之上，于是，当人类批判反思自己的主体能力时，它就会把同一与差异外化一种形式，这种形式作为逻辑与方法来研究事物，以与事物现象的差异形成对象与方法的对接。同一与差异之间的基本关系模态就是比较。人类的其他能力，包括全部理性与逻辑，可以说无一是不是建立于这种认识能力之上的。

早在古希腊逻辑学建立之初，人们就运用比较方法，把握事物的同与异，创立类比推理，德谟克利特的归纳逻辑中主要形式就是类比推理，以后，归纳法与类比法又成为伊壁鸠鲁学说的内容。亚里士多德把类比推理叫做类推，并且在《分析前篇》中对于类比的逻辑性质做了如下说明：

> 显然，类推所表示的不是部分对整体的关系，也不是整体对部分的关系，而是部分对部分的关系，如果它们都从属于同一个东西，并且其中之一是已知的话。[3]

类比以一般的具体事物关系为主，从差异中得出同一的认识，这是比较方法运

---

① [英]培根：《新工具》，第 29 页，许宝骙译，商务印书馆，1986。

② [德]哈贝马斯：《语式伦理解释》，第 127 页，法兰克福，1991，此处转引自章国锋《后现代主义：回顾与反思》，载《世界文学》杂志，中国社会科学院外国文学研究所主编，1996(6)277。

③ 转引自[苏]阿·谢·阿赫曼诺夫《亚里士多德逻辑学说》，第 289 页，马兵译，上海译文出版社，1980。

用于思维的重要方面。只是在以后的发展中才逐渐使得类比推理被置于归纳方法之下,失去了往日的光辉。同样,中国古代逻辑也十分重视同一、差异、类比和比较,中国古代逻辑学中极为重要的合同异论,其实就是比较思维的典型。笔者以《墨经》为例,把它的原理从比较思维角度简单归纳为这样:

其一是类的观念。墨辩的类推观念来自异同之辨,由此而推类的形式也就来自依名实的同异诸原则,这是推理的出发点,推理以类同行之,进而才有推类。《墨经》中首先辨异同:把"同"具体分为重、体、合、类四种,如说"孔丘就是孔子"是为"重同"。其意义是二名同一。"体同"是部分在全体的意义上相同,例如"狗与鸡都是家畜"。"合同"是从全体来处理部分相同的观点,有如"这里的建筑材料是砖与石"。"类同"是以共同点作为比较根据,例如"《红楼梦》与《百年孤独》都是长篇小说"。其次是对异的研究,辨异也采用四个基本范畴:"异:二、不体、不合、不类"(《经上》)。所谓"二"就是两个事物之间差异归根结底以形式体现出来,彩色电视与黑白电视以色彩不同,高山与小丘以高度不同。不体不合不类分别是体合类的悖反。最后在辨异同的基础上,才有类推比较思维,是这便是墨子所说:

止、类以行人,说在同。所存与者,于存与孰存,驷异说,推类之难。①

其原则可说是"异类不比"(《墨经下》)。"异类不吡",从孙诒让说:"吡,此当与《经说》上篇仳字声义同。"以类同作为类推的原则这是显而易见的,墨子尚同的思想其中也包括了思维机制的特征。

其二是比较原则。"仳,有以相撄,有不相撄也。"(《经上》)"仳:两有端而后可。"(《经说上》)这里便提出了可比性原则,两个事物的比较不是无条件的,凡是无条件的比较则必然是无意义的。可比性是比较的前提,如树木与草可以比高低,但是树木与时间无法比长短("木与夜孰长")。被国内比较文学家所广泛引用的一段马克思的论述,其目的也在于强调可比性是先在于比较的原则。马克思说:

倍尔西阿尼所以是一位无比的歌唱家,正因为她是一位歌唱家而且人们把她同其他歌唱家相比较……倍尔西阿尼的歌唱不能与青蛙的鸣叫相比,虽然在这里也可以有比较,但只是人与一般青蛙之间的比较,而不是倍

---

① 孙诒让:《墨子闲诂》,卷十,经下第四十一、《诸子集成》,中华书局,第四册,第一九六页。

尔西阿尼与某只唯一的青蛙之间的比较。[1]

这里可以与《墨经》相互印证，倍尔西阿尼与青蛙不能比是因为“异类不比”的原则。至于所说“也可以有比较”则是说二者有“体同”意义的比较，即把唱歌与蛙鸣作为动物发出声音的比较了。可见古今贤哲对于可比性都是十分重视的，并且深知它对于比较方法的意义。

其三“合同异”原则其实是《墨经》等中国逻辑学的主要观念。《经上》说：“同，异而俱于之一也。”《经上》：“同异交得，放有无。”这是一种辩证的观点，使得中国逻辑成为一种辩证逻辑，《墨经上》可溯源于《易经》，后形成一种思维方式的基础，我们发展新辩证观从这里得到了直接的支持。

说明事物的同与异是相互依存的，同与异并不绝对对立，它们只是同一事物的不同方面，这是中国古代辩证法思想的体现。“放有无”，也就是类比与比较，这里已经把对于事物的异与同的比较作为研究事物的思维方式，认为它对于处理人与世界之间的关系是十分重要的。《经说》：“同异交得：于福家良，恕有无也。比，度多少也。”甚至把这种理性精神用于生活道德的实践之中去，把“死生，兄弟，子母”等不同范畴的事物统一到比较的思维领域之中来了。与《墨经》前后相近的惠施“合同异论”，公孙龙子的“坚白论”，同样也是以类推比较作为主要的思维观念的。

论证是必要的，但过多的考据和论证会令人感到冗繁，现在是做出结论的时候了。我们认为，比较方法的核心与其基本形式应当清楚了。人类的比较观是历史地发展起来的，汉字中的“比”与“仳”就表明了这一发展过程。从认识上来说，人们观察到事物之间的同一性，也看到它们之间的彼此对立与差异的关系，由此产生了比较方法。其核心是对于事物的同一性与差异性的认识。主要的比较形式就是类比分析与历史影响。这两者其实是统一的，只是不同的表现形式而已。

在文化研究实践中，产生了具体的比较方式，我们对此进行简单概括，可以包括以下几种：

1) 历史实证(考据研究)方法。

2) 逻辑评价(平行研究)的方法。

3) 历史生成比较。

---

[1] 《马克思恩格斯全集》，中文版，第517～518页，人民出版社，第3卷。

4) 类型化比较。

5) 注释与阐释学比较。

6) 多元化的比较方式。

第四节 历史实证(考据研究)方法

历史实证方法是科学研究的常见手段,所谓历史实证,就是通过考证的方法来研究历史的实际状况,以证明事实的存在。实证即 positivus(拉丁文"确实的"),这是一种以实证论为指导的方法,实证论的观点是只承认实证的事实,也就是可以证明的历史与事实。从理论上来说就是经验的事实与现象,以它作为研究和观察事物的惟一根据。实证论认为研究就是经验事实与经验现象的记录与描述,而于事物之间的关系就是历史联系与因果关系。中国学者梁启超论清代考据学时曾说:"其治学方法,在'实事求是'、'无证不信'。"[①] 可以说是实证研究方法的基本特征的总括。

西方近代实证论的理论根源可以追溯到英国唯物论者,特别是休谟等人的理论。19 世纪以来,孔德、斯宾塞等人发展了实证论,形成了系统的学说。20 世纪又兴起了新实证论如逻辑实证论等。实证论的目的是反对哲学中的形而上学方法,以事实和现象来解释原理,虽然是从客观求是的目标出发,但由于它强调主观经验是惟一的实证事实,所以实证论也可能走向主观经验主义。西方实证论在近代的发展中取得了实际的成就,引起了举世瞩目。在生物科学中,达尔文用实证的方法研究生物和人类的进化过程,1859 年出版《物种起源》,揭示了生物形成的历史进程。1871 年出版的《人类的起源》再次为人类的历史由来提供了有力的证据。统治人类精神数千年的神灵造人、上帝造人论,终于遭到最有力的打击。实证主义精神经过孔德等人的提倡,再次光大于世。实证方法在社会科学、文学艺术等方面的研究也取得极大成就。法国历史学家和艺术理论家泰纳把实证方法运用于艺术史研究,继承了孟德斯鸠、圣伯甫等人的理论,提出种族、环境、时代三因素论,对艺术发展的历史进行解释。他的原则是一切现象的说明必须有事实才能有结论,他认为研究应当"从事实出发,不从主

---

① 梁启超:《清代学术概论》,第 5 页,东方出版社,1996。

义出发；不是提出教训而是探求规律，证明规律”。他在《艺术哲学》一书中说：

> 什么叫艺术？本质是什么？我想把我的方法立刻应用在这个问题上——我不提出什么公式，只让你们接触事实。……艺术品和动植物，我们都可以分析，既可以探求动植物的大概情形，也可以探求艺术品的大概情形。①

我们从中不难看出，作者的目的是对艺术的本质问题提供一个实证的解释，而不是形而上学的结论。其方法与达尔文对于人类的本质提出新的证明一样，是通过事实，而不是神学的玄想。这部著作也是一部比较文化学的重要论著，其中主要是以欧洲本土各民族文化的传承为主，特别是古希腊文化对于罗马、中世纪以后的欧洲各大民族，如法兰西、意大利、荷兰、德国、西班牙等的影响。只是偶尔提到其他民族文化，这些文化是作为欧洲文化的陪衬。作者把欧洲艺术史分为四个主要时代：古希腊罗马、中世纪、17 世纪古典主义与现代。在研究时代所造成的艺术变化时，区别一种艺术形式，代表一个时代的一个民族的特征，比较了不同民族间的互相影响。古希腊人的雕塑是他们的代表性艺术，是自由精神的集中体现。而中世纪的哥特式建筑是罗马以后的专制制度的风格，各国社会制度的变革，使得这种建筑风格影响了整个欧洲。哥特式的建筑持续了 400 年，既不限于一国，也不限于一种建筑物。它从苏格兰到西西里，遍及整个欧洲。所有民间的或宗教的、公共的或私人的建筑，都是这个风格。大小教堂，还有要塞和宫堡，市民的住屋和衣着等，无一不受到这种风格的影响，这种风格本身就表达了一种精神的苦闷。第二次席卷欧洲的艺术大潮是法国古典主义，这是君主专制的产物，由于宫廷艺术取代了宗教艺术，成为时代精神，整个欧洲再次被法兰西文化所笼罩。“18 世纪的意大利、德国和俄国”都是法国人的学生，“法国是欧洲的教师”。法国式的贵族风习成为社会的时尚。然而从 18 世纪之后，由于法国大革命等历史原因，时代风习再次为之一变，情感表现成为主节奏，各国又竞相仿效新的时尚。谈玄说理、凄凉哀怨的诗歌在英国、法国、德国风行一时；意大利歌剧艺术不断出现飞跃，德国则相对晚一些，但仍在克罗卜史托克歌颂的福音颂歌中，在塞巴斯蒂安·巴赫的圣乐中，找到自己的表现。处于两国之间的奥地利则结合了日耳曼与意大利的特点，产生了海顿、格鲁克、莫扎特等艺术巨匠。等到法国革命到来之时，贝多芬、门德尔松、韦白的

---

① ［法］丹纳：《艺术哲学》，第 50 页，傅雷译，安徽文艺出版社，1991。

精神经过迈伊贝尔、凡尔第等人，向全欧洲走去。一种全欧洲文化的视阈，真正是在泰纳的手中形成的。这种视阈是一种考证性的研究，对于欧洲精神发展的历史有一种综观的、全面发现的性质。一种对于主要民族精神之间的联系与作用的研究。

泰纳的研究方法以实证考据为主，而且这是一种宏观的、以欧洲各主要民族文化为视阈的比较研究，他清楚地展示了从古希腊到现代、欧洲英、法、德、意大利、俄罗斯等主要民族之间的文化大交流、大融汇的过程。虽然其重点在于艺术，但涉及全部文化的各个层面。这种实证比较精神，这种以欧洲为范围的视阈，都成为后来者的样板。勃兰兑斯的(George Brandes)《十九世纪文学主流》(共6卷，包括《流亡者的文学》、《德国浪漫派》、《法国文学的反动》、《英国的自然主义》、《法国的浪漫派》、《青年德意志》)就是另一部有影响的比较文化名著，这部著作以法、德、英等主要欧洲国家的文学艺术、宗教、政治的变化为背景，纵横驰骋，对主要的作家与流派进行逐一评论。虽然也是以文学艺术为主线，但同样突出了文化研究的整体性。

实证研究方法的应用在中国与西方都有久远的历史，而且在世界主要文明发展史上，实证研究都是主要的、起重要推动作用的研究方法。中国学术的发展基本上可以分为八个大的历史阶段。(1)"六经"的创立，这是中国学术的发端，《诗》、《书》、《易》、《礼》、《乐》、《春秋》这六种主要的文化经典的创立，标志着中国文化独立性的确立。据《庄子》等典籍可知，孔子是这六种主要经典的删述者。虽然有很多人反对这一说法，但至今没有明显的证据可以推翻它。(2)诸子学说时代，百家争鸣，春秋战国时代的诸子学说形成了中国文化的高潮。(3)汉代以儒家学说为主体，兼有黄老等学说的汉学。(4)魏晋时代以玄学为主体的学说。这是印度佛学传入中国以后与中国学术结合所产生的硕果。(5)唐代的佛学研究。(6)宋学，以宋明理学家为中坚，开了一代新风。(7)清代的考据之学。(8)近代以来，由于西方学术传入所产生的新学。这是西方学术与中国学术相结合的产物。

清代考据之学是中国的实证研究的重要代表，其实清代考据之学的产生并不是突然的，也并不像梁启超等学者所说是对中国传统学术的反动。不可否认的是与宋代学风有大的不同，但考据学的起源早从春秋时代就已经有之。孔子论读诗说"多识于草木鸟兽之名"就是名物训诂的起源。《尔雅》等著作是早期考据的杰作。汉代以后，考据的研究其实从未间断，从文字、音韵、训诂之学到金石之学形成了比较系统的考据研究传统，所以在清代才有中国考据学的高

潮，考据的精神与方法都发展到了一个高峰。如果简单总结清代考据学的方法，可以参考梁启超的看法，归为十条：

1）凡立一义，必凭证据，无证据而以臆度者，在所必摈。

2）选择证据，以古为尚，以汉唐证据难宋明，不以宋明证据难汉唐，据汉魏可以难唐，据汉可以难魏晋，据先秦西汉可以难东汉。以经证经，可以难一切传记。

3）孤证不为定说。其无反证者姑存之，得有续证则渐信之，遇有力之反证则弃之。

4）隐匿证据或曲解证据，皆认为不德。

5）最喜罗列事项之同类者，为比较的研究，而求得其公则。

6）凡采用旧说，必明引之，剿说认为大不德。

7）所见不合，则相辩诘，虽弟子驳难本师，亦所不避，受之者从不以为忤。

8）辩诘以本问题为范围，词旨务笃实温厚。虽不肯枉自己意见，同时仍尊重别人意见。有盛气凌轹，或支离牵涉，或影射讥笑者，认为不德。

9）喜专治一业，为"窄而深"的研究。

10）文体贵朴实简洁，最忌"言有枝叶"。[①]

梁启超本人过于热衷政治，曾被章太炎所讥，其实章氏自己也与梁氏相近。但梁氏关于清代学风的评述基本是忠实的。不足之处是所论过于贴实，对中国清代的实证考据的方法论意义认识不足。笔者认为，清代的实证考据方法与世界学术发展有共同的特性，都是近代以来对于传统学术研究中的形而上学方式的一种反拨，所以它的价值不只是对于中国学术，而是对于世界学术。它的贡献不只在于学风，而尤其在于方法。这是近代以来风靡世界的方法论的开端，西方在十七八世纪之前，学术研究中的方法论也是薄弱的。可以说几乎与中国同时发展了方法。相对于梁氏之旧说，笔者认为它的主要特点是：

1）突出研究的方法论意义，提出以考据为主的实证方法论，并且树立了这一方法的基本原则和典型。如以文字学、音韵学、训诂学方式对于"六经"、诸子的注、评、释、传等。由于中国文化的传统特色，因此它的方法不但与从希腊化时期到文艺复兴的西方经典阐释不同，也与西方泰纳等人的实证研究有很大的不同。

2）把方法论与科学研究的根本宗旨结合为一，以近代科学精神研究学术，

① 参见梁启超《清代学术概论》，东方出版社，1996年版，第44页，略有改动。

使得社会科学研究开始科学化。这种科学化是发自中国科学研究的自身要求，而不单纯是西方科学精神的作用。当然从明代后期的利玛窦等人引进的西学，先是作用于天算等方面，以后对于其他学术领域也产生一定影响。但中国的研究方法在发展中形成了自己的特色，从方法上与西方方法保持了精神的一致，又有具体的差异。

3）使中国学术研究与世界学术研究联系起来，使中国传统学术水平与近现代西方学术接近，学科分化明显，经学、文学、史学、地学、天学以及文字、音韵、律吕等学科基本形成，这是中国学科分化的一个重要历史时期。这种分化对于学科意识的加强极为重要。

应当说明，历史实证研究方法是一个大的范畴，而考据学只是其中一种重要的方式，考据学不等于历史实证研究。但在实证研究中，考据是一种有典型意义的研究方式，它体现了历史实证研究的特色，所以我们是以考据方法来代表历史实证方法的。

在研究实践中，历史实证方法主要是以下具体方式：

1. 经验实录性研究

包括行记、游记、航行、探险记等历史文献。这是亲历者所撰写或由他人代笔所形成的文字，具有直观史料的价值。

在东西方文化交往的历史实证研究中，早期的代表著作首先是中国与周边民族的交往史，特别是中国与西方各民族之间的交往史，这种交往的存在早于汉唐之际丝绸之路的开通。其中一部重要著作是《穆天子传》，又称《周王传》、《周穆王传》、《周王游行记》。它被发现于晋武帝咸宁五年(279)，是在河南汲县魏襄王墓出土的竹简文书，为我国古代考古学重要的发现之一。全书以荀勖本为六卷，记叙周穆王西行之事。中国与西方的交通史可以说从此开始，关于周穆王西行，史籍早有记载。《史记·赵世家》："缪王（即穆王）使造父御，西巡狩，见西王母，乐之，忘归。而徐偃王反，缪王日驰千里马，攻徐偃王，大破之。"这与《左传·昭公十二年》和屈原《天问》中所说的穆王"周行天下"的记载是基本相符的。书中所记的细节当然不会完全是事实，但正如《四库全书总目提要》中所说："较《山海经》、《淮南子》犹为近实。"其中有很多成分可以肯定有历史依据。虽然对此历代学者看法不一，我们从中西交通史的角度看，仍有可证之处。如清代洪颐煊所作的一些考据是有一定意义的，他在《校正穆天子传序》，引《尔雅·释地》所说"觚竹、北户、西王母、日下，谓之四荒"。此书云："纪迹于合山之石，

眉曰西王母之山。"与《尔雅》所记合。《史记·周本纪》云："穆王立五十五年，崩，子共王繄扈立。"司马贞《索隐》引《世本》作"伊扈"。此书云："丧主伊扈。""伊扈即共王也。尤足与经史相证。"这种考据虽然稍嫌粗疏，但对于这部奇书来说，仍然是有力的证据。像《穆天子传》这样的著作，对于古代中西交通史、比较文化史都是有重要意义的。

佛教东传以来，中西文化比较更受重视，大批关于印度、西域的经验实录性作品产生，如《大慈恩寺三藏法师传》、《西游录》、《大唐西域记》、《大唐西域求法高僧传》、《往五天竺国传》、《西域行程记》等名著，这是世界比较文化史上的一次繁荣，在这之前，从来没有一种文明对异己文明的研究和观察能达到如此精细入微的地步。这些著作中的大多数都早于13世纪的《马可波罗行纪》，这本书是西方人第一次对于中国及整个东方的详细考察。其中唐代玄奘、辩机的《大唐西域记》是最为典型的中国式比较文化史著作，也是世界比较文化史上的奇迹，从中可以看到《史记》的文风，佛教经典的精密思理也表现得极为充分。正如玄奘本人写完此书后写给唐太宗的《进〈西域记〉表》中所说：

> 寻求历览，言反帝京，忽将二纪，所闻所见，百有卅八国，窃以章亥之所践藉，空陈广袤。夸父之所凌厉，无述土风。班超侯而未远，张骞望而非博；今所记述，有异前闻，虽未极大千之疆，颇穷葱外之境，皆有实录，匪敢雕华。谨具编裁，称为《大唐西域记》，凡一十二卷，缮写如别。[1]

玄奘所说的"皆有实录，匪敢雕华"是这部书的巨大特色。他对于所说的葱岭之外的一百三十个国家的风土人物、社会制度、宗教信仰、经济生活、语言文字、文学艺术，都根据自己的见闻，一一实录。正因为这种实证性，为以后研究这些国家的文化提供了最宝贵的资料。即所谓"具览遐方异俗，绝壤殊风，土著之宜，人伦之序，正朔所暨，声教所覃，著《大唐西域记》，勒成一十二编"。[2] 这部书的成书年代，根据季羡林先生的看法，应为玄奘西行归国的第二年，即贞观二十年(646)。时过千年之久，这部书的价值愈加珍贵，而且不可替代。任何对于古代亚洲大小民族历史状况的研究，都无法离开这部著作。研究世界文明发源地印度与中国及周边地区的历史，这部书是重要的一部，超过古希腊人对于印度等

---

① 《大慈恩寺三藏法师传》卷六，《大正大藏经》，第五〇卷，第二百四十五页。

② [唐]玄奘、辩机原著，季羡林等校注：《大唐西域记校注》，下，第1053～1054页，中华书局，2000。校异文据《慈恩法师传》。

地的所有记述。实际上,印度的历史文献确实是依靠中国僧人们的论著得到了极大的补充。近现代以来,几乎所有研究印度历史的著作,不论是印度历史学家撰写的,还是出自西方学者的手笔,没有不大量引证玄奘的《大唐西域记》的,正是中国僧人与学者的著作为印度历史文化留下了最珍贵的资料。

有趣的是,当日本人池田大佐问英国著名历史学家汤因比:"您希望出生在哪个国家?"汤因比回答说,他希望出生在"公元1世纪佛教已传入时的中国新疆"。① 不知道此公是如何得知而且如何理解古代新疆的历史的。特别是曾经被他看成是一种已经"死亡的文明"的中国文明,又是如何突然让他如此钟情。但如果他真要想生在彼时彼地的话,就要知道古代中国新疆及佛教传播的情况,甚至整个中亚、南亚等地的历史,非要读一读汉唐以来对于世界文化有重大贡献的、包括玄奘在内的中国西行高僧们的著作,特别是晋法显《佛国记》、释道安《西域志》、支僧载《外国事》、智猛《游行外国传》、竺法维《佛国记》等。可惜的是这些著作中的一部分已经失传了,不过《洛阳伽蓝记》、《出三藏记》等仍是可供参考的。

西方对中国文化的记载中,最早的实录性作品是《马可波罗行纪》(*The Travel of Marco Polo*),马可·波罗(Marco Polo,1254—1324)是1271年11月从地中海东岸出发,沿古代的丝绸之路向东走,经过两河流域、伊朗、帕米尔高原,于1275年5月到达中国的上都,然后到大都,受到元世祖忽必烈的重用,在元朝任职达17年之久。直到1295年才回到故乡威尼斯,距他离乡之日已近24年。次年,在威尼斯与热那亚人的战争中被俘。在热那亚的监狱中,马可·波罗口述在中国等地的见闻,由他人记录成书。这本书可以说是西方对于东方甚至是整个世界的全面了解,成为以后历代探险家如哥伦布(Christophe Colomb)等人最喜爱的书。正如作者在"引言"中所说:"要想知道世界各地的真相,请读这本书。"这本书所反映的是蒙古西征时期的除去欧洲之外的各地状况,几乎可以说是当时世界的主要地区。同样在这部书里,可以了解中世纪后期的欧洲与亚洲各地的风土人情、政治军事、语言宗教、经济贸易等。当时欧洲人所陌生的鞑靼、中国、日本、印度洋群岛等,从此给欧洲人留下了深刻印象。所以当以后哥伦布从海上航行来到古巴(时称 Hispaniola 岛)时,竟以为自己是到了马可·波罗书中所说的日本(Zipangu),产生了天大的误会。其国名则可能是汉语"日本国"的音译。

① 参见[日]池田大佐为《展望二十一世纪——汤因比与池田大佐对话录》所写的中文版序言,苟春生等译,国际文化出版公司,北京,1985。

这说明很可能马可·波罗像他自己所说的那样，是懂得多国语言文字的，而这一点却是受到历代学者所怀疑的。也就如同把美洲认作是印度，把当地居民称为印第安人一样，这虽然是一种历史的误解，但并不是无意义的错误。

《马可·波罗行纪》与《大唐西域记》大相径庭。马可·波罗是一个商人，他的行纪中的文化分析与价值评判当然不能与学识渊博的中国高僧相比，但他的观察还是比较细致的，而且所记述的现象可能在对于东方的好奇而具有独特的价值。例如从宗教比较来说，他从基督教信仰出发，历数了各国的回教、多神教等。第 7 章大汗国的忽必烈的偶像教、第 32 章大阿美尼亚的雅各派（Jacobites）及景教派（Nesstoriens）等基督教，第 24 章报达大城的回教徒的哈里发（Caliphe），第 46 章巴达哈桑州的摩哈末崇拜（应当就是穆哈默德）等的崇拜，等等，都有比较切实细致的记录，为后人的研究提供了丰富的材料。我们从中可以知道，东方的宗教首先并不像西方大多数学者们如黑格尔、弗洛伊德等人所想像的那样，只有多神教的形式。其次，也不像基督教理论家们所说的那样，是一种"偶像崇拜"。西方基督教有一种观点，认为其他宗教中对于偶像的崇拜是低级的。但是他们自己对于这种宗教的认识是很模糊的，特别是对于东方古代的萨满教等，他们所说不一，不知道究竟是什么一种宗教。有人以为是一种一神的崇拜，有人则认为是与中国佛教、儒学等有关。冯承钧在本书注释中有一则引文说道："其教信有一最高天神之存在，逐日焚香祀之，求其保佑。"此天神显是蒙古人之腾格里，而习名之曰德烈（Dere，此言最高及蒙哥，Munke，此言长生者也）。珊蛮教（Chamanisme）之天的观念，与中国人之天的观念必具有关系无疑，惟祀天之法有异耳（Palladius，书第 14 页）。[①] 所以马可·波罗关于各国详细的宗教记述，为研究这一时期的东方宗教提供了直接的见证。而从他的记录可以看出，当时的多种宗教兴盛是前所罕见的，这正是文化融合的作用，与中世纪时期的蛮族放弃自己的原有宗教，融入基督教的状况大同小异。而且宗教作为一种信仰，可以说没有绝对的高级与低级之分，从原理来看，基督教并不比佛教高明，也不见得比中国道教高级。宗教高低划分已经是有待质疑的了，而从宗教高低级来评价文化的层次，就更是一种不科学的观念。

基督教从唐代就传入中国，《大唐景教流行中国碑》中曾经记叙了这一过程。第二次入华的高潮是元代，随着蒙古人的世界大帝国的扩张，多种宗教互

---

① 转引自［意大利］马可·波罗著《马可波罗行纪》，第 155 页，冯成钧译，上海书店出版社，1999。

相混合，形成了世界文化史一个少见的局面。但直到16世纪，当葡萄牙人开辟了欧洲与中国之间的航道之后，东方与西方之间的大规模交流才又开始。从这以后的300年间，大批的西方传教士、商人进入中国，中国的商人、知识分子、侨民移居各国，从文化典籍的翻译到外交、经济、文学艺术、学术思想等的交流，再次形成高潮。在这一形势下，双方的历史考据性研究为互相理解打下了坚实的基础。在大量的著作中，由亲身经历或间接方式得到的历史资料考证研究占有最重要的地位，西方学者对于中国、印度等东方国家的探险与经历的记述成为欧洲的畅销书。如号称近代介绍中国的第一本书的葡萄牙多明各会士克鲁兹(G.de Cruz)的《中国情况纪实》(1569)，西班牙耶稣会士阿科斯塔(J.de Acosta)的《印度的自然史和道德史》(1590)，著名传教士利玛窦的回忆录《基督教远征中国记》等。中国人记述海外见闻的著作中，近代以来有史料价值的应当是嘉庆年间谢清高的《海录》，其后的重要著作有韩霖、张赓的《圣教信证》，郭连城《西游笔录》，洪勋《游历闻见录》，容闳《西学东渐记》等。这些著作从不同角度观察西方各国的状况，并且与中国进行比较，所用的方法是直观的经验事实之间的比较研究。这种研究一方面有独特的感染力，产生强烈的感情作用；另一方面则以事实为雄辩之基，令人信服。

2. 史传记载的研究

这是根据文化交往的历史记载、传闻、笔记等而成的文献。主要是记载异域文化的有关现象、外国与本国之间的文化交往等。这种研究不一定以直接的考察为主，也不是经验事实的陈列，而是注重一种历史叙事，通过史实来分析事物的本质。所以这种方法更具有理论性。但它不是理论史，通常只是正史的记载，如希腊"历史之父"希罗多德(Herodotus)关于东方特别是印度等地的记录，只是一种传闻，是根据当时波斯人的说法所记录的。普鲁塔克(Plutarch，约46—120)的《希腊罗马名人传》，还有一部作者不详的《亚历山大征战记》，阿里安(Arrian)的《亚历山大远征记》，学者贝鲁尼(Abu-r-Ratha Mohammed ibn Achmed al - Beruni，约973—1050)的《古代民族编年史》(The Chronology of Ancient Nations)。当然，由于历史条件的限制，中国没有与西方的直接交通，所以以历史学为学术最高象征的中国学术中，除了少数例外，没有大型的、全面的世界历史地理的巨著。这不能不说是一种缺憾。但是，中国丰富的历史文献中却有着世所罕见的关于中国与海外、与周边民族关系的系统研究。笔者列举前四史中的有关部分如下：

《史记》的列传中专列四夷列传，其中有《匈奴列传》、《东越列传》、《南越列传》、《西南夷列传》、《大宛列传》等。

《汉书》列传部分也有《匈奴》、《南粤王》、《闽粤王》、《西域》、《朝鲜》等。

《三国志》中的《乌丸》、《鲜卑》、《东夷》等。

其他后世史册遵循这一历史传统，忠实记录了绵长的历史时代中，各古代国家与民族之间的文化交往史，我们不一一述及了。汉代以后，周边国家与中原关系的演化日趋复杂化，主要发展特征是中华各民族的大融合，多种少数民族从文化上与汉族互相濡染，互相结合，形成了多民族的文化统一体。这也是中华民族的特征之一。柳诒徵曾经说过：

> 则种族之复杂，至可惊异也。今之中国，号称五族共和，其实尚有苗、瑶、僮、蛮诸种，不止五族。其族之最大者，世称汉族，稽之史策，其血统之混杂，决非一单纯种族。数千年来，其所吸收同化之异族，无虑百数。春秋战国时所谓蛮、夷、戎、狄者无论矣。秦、汉以降，若匈奴，若鲜卑，若羌，若奚，若胡，若突厥，若沙陀，若契丹，若女真，若蒙古，若靺鞨，若高丽，若渤海，若安南，时时有同化于汉族，易其姓名，习其文教，通其婚媾者。此外如月氏、安息、天竺、回纥、唐兀、康里、阿速、钦察、雍古、弗林诸国之人，自汉魏以至元明，逐渐混入汉族者，复不知凡几。①

民族的大融合，互相之间的密切合作，的确是中国文化的一大特色，不仅表现于思想体系上的儒释道"三教合流"，也表现于民族之间的密切交往。其他国家却很少有这一特征，比如中东地区、巴尔干地区、克什米尔地区，同样是多民族的文明古国，但各民族信仰与种族之间的交流与中国是大不一样的，甚至产生完全不同的结果。这的确是值得注意的文化现象。

3. 考订注释性研究

一般是对于具体历史事件、人物、种族、时期、地域及其相关问题的考订、注释、辨异、释疑、质询等。这就是说，它与一般的事实叙述不同，这是集中于某一具体问题，一种现象的考辨。

在世界文化的漫长历程中，由于时过境迁，一些曾经存在的历史现象得不到解释，对于后人成了不解之谜。同时，更有具体的历史环境和事件，由于产生

---

① 柳诒徵：《中国文化史》，上卷，第3页，东方出版中心，1988。

的条件发生变化,也成了难以理解的。在这种情况下,历史的考据索隐就成为重要问题。

在广义的历史比较中,一些重要的历史文化遗迹等极为引人注目,如曾经出现过但又消失了的古代文明玛雅文明、楼兰古国等,世界七大奇迹,复活节岛之谜,中国秦代兵马俑,遍布世界各地的上古岩画,古希腊人等的象形文字,中国的甲骨文字,中国西南方的悬棺……

更有一些有争议的历史现象:是谁第一个到达美洲,是哥伦布还是中国人?古代人有没有可能从白令海通过?当年希腊人的东征兵团在中国边境为什么突然失踪,这是否即后来的骊轩人?

为了说明这种研究方式,我们举两个有一定影响的例子:

一个是关于印欧语言文化关系的研究,这是比较文字学、比较语言学、比较宗教学等解决的重要的历史问题之一。其实早在19世纪的比较语言学者之前,梵语学者已经看到,印度的古代语言梵语与欧洲语言有可能是同源的,有的学者甚至比较了两种语言中的某些古代词汇,证明它们是一个词的不同演变。经过19世纪德国比较语言学者格林兄弟及比较宗教学家马克斯·缪勒等人的研究,这种见解进一步为世人所接受。这一发现极大地震撼了当时的学术界,被认为是一种重要的发现,刺激了欧洲学术的发展。一种浪漫主义的文化精神弥漫于整个学术研究之中,向古代民族文化的回归与探索成为当时的主流。由此也出现了一种不良倾向,即混同历史考证与逻辑同构、混同臆测与事实的倾向,助长了不好的学风。德国浪漫主义学者甚至把世界文化看做是同一种思维的产物,古代德国文化与古希腊文化有基本相同的思维方式。由此产生了对于以后有极大影响的多种思潮:如文化传播论,以欧洲为世界文化的中心,其他文明不过是欧洲文明的发散与变种;文化区域论,世界文化可以划分为不同的文化区域,各地文化只是大区域中的一个部分等。

另外一个有说服力的例子是中国学者对于早期基督教来华历史的研究,这种研究集中于景教流传中国的研究。聂斯托尔派基督教从公元635年到845年,曾经来到中国传教,共有210年左右的时间,时值中国唐代。这是中西文化交流中的一件大事,但是关于这段事实的记录却极少,只有1623至1625年在中国西安发现的《大秦景教流行中国碑》可以作为珍贵的资料,所以这方碑文的研究自然成为举世注目的中心。

东西方学者曾经就这个碑文的真假进行过一场大辩论,从18世纪至今,这场旷日持久的大辩论还很难说完全画上了句号。反对者认为这个碑是伪造的,

例如法国启蒙主义作家伏尔泰(Voltaire)虽然是一个重视并承认中国文化价值的人,但是他却不承认景教碑的存在。当然,他认为并不是中国人伪造的,而是西方的传教士们的作伪。因为当时的基督教宗派林立,根本无力派人东行传教。他在《中国信札》(Lettres - Chinosi)第147札中说景教碑"不外乎是耶稣教士们服虔的赝品,用来欺骗中国人的"。在这一方面还有英、法、德、美等国的历史学者、宗教学者和汉学家。如德国的那曼(C.F.Neumann),英国的荷恩(Horne),法国的勒南(Renan)、朱利安(Julien),美国耶鲁大学阿拉伯语与梵语教授萨利斯波瑞(Salisbury)等人基本上持否定态度。另一方面则有学者认为这个碑文应当是真的,是有史可依的。其中有代表性的人物如《基督教在中国》的作者胡可(Huc)、西方历史学家吉本(Gibbon)的名著《罗马衰亡史》的校订者伯利(Burry),其余尚有雷默萨(Albel Rémusat)、克拉勃罗德(Klaproth)、鲍迪耶(M.G.Pauthier)、雷盖(James Ligge)等人。

反对者进行的考证很多,其中最主要的是:其一,碑上的汉语是古代汉语,出土时的官员已不认识古文字,所以中国官员与传教士共同作伪,新造了碑文。这种说法显然是肯定有出土石碑的存在,只是碑文是后人伪造的。其二从碑文中的叙利亚文发现有作伪的可能性。其三,碑文中有许多说法不合乎基督教教义。关于以上说法,经过历代中外学者的考证研究,已经予以有力的驳斥。笔者认为,仅以第一条来说就是十分荒谬的,是对于中国语言文字的完全无知。中国语言文字从秦代以后就基本固定下来,所有的书籍"书同文",且不要说是明代的文字,就是早其一千多年的汉代文字也是一清二楚,司马迁《史记》、班氏父子、司马相如、扬雄、贾谊等汉代大学者的文章代代相传,怎么可能不清楚古代文字。就是春秋时代的古文,如"六经"与先秦诸子的文章,经过整理也早已成为各级学校最基本的读物。早在汉代就有刘向、刘歆、贾逵、郑兴、马融、郑玄等人以善读古文而著称,这就是中国史上著名的古文学派。他们的学术天下尽知,怎么可能没有人能识古代文字呢?

中国学者关于景教碑进行的最有代表性的考证是当代学者朱谦之、张星烺等人,我们以后者在《中西交通史料汇篇》中的综合报告为例,演示这一方法的特性。朱谦之先生也是十分赞赏这种研究的。它的主要证据如下:

1)"玄宗天宝四载九月诏曰:波斯教经,出自大秦,转习而来,久行中国,爰初建寺,因以为名。将欲示人,必修其本。其两京波斯寺宜改为大秦寺,天下诸府郡置者,亦准此。"(见《唐会要》四十九卷)据此则碑中大秦寺名之由来,盖有所本,而非虚构者也。

2)日本东京帝国大学梵文教授高楠顺次郎发现在唐德宗时,西明寺僧圆照所辑《贞元新定释教目录》中,有一节载:"乃与大秦寺波斯僧景净,依胡本《六波罗蜜经》译成七卷。时为般若不闲胡语,复未解唐言,景净不识梵文,复未明释教,虽称传译,未获半珠,图窃虚名,匪为福利,录表闻奏,意望流行。圣上睿智文明,允恭释典,察其所译,理昧词疏。且夫释氏伽蓝,大秦寺僧,居止既别,行法全乖,景净应传弥尸诃教,沙门释子弘阐佛经,欲使教法区分,人无滥涉,正邪异类,泾渭殊流。"是则景净、弥尸诃等名,同时亦见之它书也。

3)《册府元龟》第九百七十一卷载:"开元二十年九月,波斯王遣首领潘那密与大德僧及烈朝贡。"又卷九百七十五载:"开元二十年八月庚戌,波斯王遣首领潘那密与大德僧及烈来朝,授首领为果毅,赐僧紫袈裟一副及帛五十匹,放还蕃。"僧及烈之名,亦见于碑文之中。

4)宋代敏求《长安志》卷十记"义宁坊有波斯寺(原注本名熙光坊,义宁元年改)。唐贞观十二年,太宗为大秦国胡僧阿罗斯立"。阿罗斯即碑文中阿罗本之误。阿罗本为大秦僧入中国之始,宋时已有言之,固非明时伪造虚构之名也。

5)碑文称中国为秦尼斯坦(Tzinisthan),长安为克姆丹(Kumdan),洛阳为撒拉哈(Saragh)。(参见梁时科斯麻士之《秦尼策国记》、隋时东罗马史家席摩喀塔《陶格斯国记》,宋文帝时亚美尼亚史家摩西之《哲那斯坦国记》。)此等名词为古代亚洲西部各国与中国交通所有之名词,近代史地家始发明其究竟,匆匆间断不能虚构伪造之也。

6)1908年法人伯希和在敦煌沙山石室发现《景教三威蒙度赞》一卷、《尊经》一卷、法王题名录并按语,均为唐写本。卷中所言唐太宗贞观九年僧阿罗本景净及圣父译为阿罗诃、圣子译为弥施诃,均与碑文同。译经者为宰相房玄龄亦同(《中国天主教传教史概论》,第78页)。[1]

经过这种缜密的考辨,一些历史疑难释然而解。基督教在中国的传播,它的历史意义也就突现出来。从基督教东传与佛教东传的比较,我们可以看出,在中国政治和宗教发展的不同历史时期,外来宗教的存在与发展是有不同机遇的。同时,作为一种外来宗教,如何能在异域得到传播,其中很重要的因素也取决于它自身的行为方式。总之,这种历史研究的作用是独特的。

有人把历史实证的方法称之为"影响研究",但笔者认为,这种称呼虽然有一定道理,不同文化之间接触之后,必然存在互相影响的过程。会有不同程度

---

① 转引自朱谦之《中国景教》,第88~89页,人民出版社,1993。

的互相模仿，互相借鉴，也可能有互相的抵消，互为纠正。但是，如果用"影响"一词，目前会产生很多不正确的理解，例如把某一方面的作用绝对化，把某种文化看成是对于其他文化产生影响的"影响源"，而其他文化则是接受者，在自我中心主义左右下，追讨"文化影响债"。在文化比较中，每一个民族都可能自认为是对于其他民族产生影响，而不承认自己接受别人的影响。所谓"发送者—接受者"的影响研究模式，这就是一个例子。

第五节　逻辑评价（平行研究）

什么是逻辑评价研究方法？

先说"逻辑"这个词。所谓逻辑就是人类事件思维的基本形式和法则，产生于人类思维活动的实践之中。古希腊就有了逻辑的概念，早期的逻辑就是"逻各斯"（Logic），赫拉克利特把一切运动和变化联系的规律叫"逻各斯"（指言语、语词和理性的根据），他认为逻辑就是普遍的存在规律：

> 如果要理智地说话，就应当以这个普遍的东西为依据，就像国家以法律为依据一样，而且还要依靠得更牢固些。①

这种理解把客观存在的事物与人类认识混为一体，逻辑当然不能代表事物的普遍性本身，它只是人类对于事物规律的认识方式。虽然只是古代人的简单理解，但是其中关于逻辑作为人类思维的基本形式与工具，具有认识的普遍性的特点已经明确起来。中国"道"、"理"等概念也与逻辑有关，都以对于事物的共同特性、共同发展规律的认识为主。这种基本认识反映到人类思维活动中，就形成逻辑形式，成为思维的基本形式。世界各民族都发展了自己的逻辑学体系，特别是亚里士多德逻辑学、中国《墨经》、佛教因明学都提出了自己的逻辑体系。但是，在比较文化学的研究主法中，"逻辑"方法的意义仅代表一种对于不同文化的普遍性和规律性的比较研究方式。需要说明的是，这并不是强调认识的相同性，而是说明认识同与异、相近与相似，各民族的自我特性都是可以通过具有普遍性的比较来研究的。后现代主义学者为了反对逻各斯中心主义，强调事物存在的特性，提出差异逻辑等理论。我们认为，逻辑比较本身，就已经具有

① 转引自［苏］阿·谢·阿赫曼诺夫著《亚里士多德逻辑学说》，第22页，马兵译，上海译文出版社，1980。

认识事物的差异性与独特性的意义。

逻辑评价研究与历史实证研究一样,是比较文化学研究的主要方式。逻辑评价研究是一个综合性的称呼,总体来说,逻辑是指研究方法的思想方式,它是从逻辑普遍性的角度来把握事物之间的联系,是与历史关系不同的。逻辑的方式就是有共同的理性基础的推断。这种判断并不依赖于已经发生的历史事实,而是建立在具有必然存在的普遍性之上的、可以比较的水平上的研究。也就是说,一定的历史事件、文化现象具有相近、相同、相似、相反等比较性特征,可以通过比较得到事物具有共同或相反的特性,发现事物的规律与特殊性,这就是逻辑评价研究方法。

从大的方面来说,世界不同的文明可以有类型的比较,这就是最典型的逻辑方法,这里主要指的是从不同文明类型之间的非历史联系方面来进行研究的。例如产生于美洲的玛雅文明与产生于欧洲的古希腊文明,我们还没有发现它们之间存在着交往关系,但是,我们可以对它们之间进行比较研究。它们的宗教信仰、它们的神话之间有一定的相似性,这种特性在一定程度上是人类早期文明所共有的。再从微观而言,具体到人类不同民族的衣食住行,一举一动,都有文化的差异包括在内。例如,达尔文的《人类的起源》说道,当印度教徒从宗教的动机出发,把自己吊在一只钩子上,钩子深深地扎进筋肉里时,欧洲人却虽然会佩服这种勇气,也可能认为这是愚蠢的。[①] 但是,达尔文没有说到当别的民族的人们看到欧洲基督教中的鞭身等行为时,也可能会感到惊异。世界各民族的食物可以说是千差万别,而食品禁忌就是一种有意义的可比较性行为。有的民族不食用牛,有的不食用猪,西方民族中有的不食用动物内脏,这就是文化的差异所造成的。

作为任何一种科学研究,逻辑推理其实都是最基本的方式,如果从比较的角度看,逻辑的比较也是最重要的方式。逻辑比较,就是说事实之间虽然并没有一种因果的关系,没有互相作用的过程,但是,它们本身所具有的同一性与差异性就已经构成了比较的条件,它们可以用逻辑比较的方式来进行研究。

逻辑比较方法有多种形式,其中主要的可以有这样的方式:

1. 类比方法

这是对于具体的历史现象之间的类同与比较,它的比较范围宽广,从历史

① 可以参见[英]达尔文《人类的由来》(上册,商务印书馆,1997)的有关论述。

人物、事件、理论体系、著作到人间百象、科学发明、风俗习惯,无所不包,都可以成为比较的对象。比较的基础是事物的类同与相似:

历史人物中,圣贤哲人可以比较,中国的孔子可以比做古希腊的苏格拉底,中国的庄子可以与古希腊的柏拉图相比,扬朱可以与怀疑主义的皮浪等相比;帝王将相之中,俄国的彼得一世可以与中国的秦皇汉武、法兰西的查理大帝等相比。

历史事件中,亚历山大的征战可以与蒙古忽必烈汗的大征伐相比,虽然历史时期有所不同,但这种世界范围的大征战仍有其相近的特征。

经典著作中,中国的六经即《诗》、《书》、《易》、《礼》、《乐》、《春秋》可以与众多的印度吠陀经典、基督教的《圣经》、阿拉伯人的《古兰经》等相比。研究不同文化传统时,经典文本的比较其实是最基本的工作,这也是容易忽视的一种研究。因为,文化的传统起源于一个民族的经典文本,正是一种经典文本造成了民族文化中居于核心地位的民族精神。以西方文化而言,它的人文主义精神是从古希腊柏拉图、亚里士多德的著作中得到营养的,柏拉图的《理想国》、亚里士多德的《形而上学》、《逻辑学》、《诗学》等著作永远是西方文化的精神楷模。同时,其后从希伯来传入的《圣经》也是西方文化最重要的本原之一,这种影响是如此深远,离开《圣经》就不能有对于西方文化的真实理解。笔者把基督教的文化精神归结为五个要点:

1) 三位一体的神学象征模式。所谓"圣父、圣子、圣灵"三位一体,是基督教的基本观念。

2)"特选民族"(chosen people)的自我认证观念。从犹太教的上帝把犹太人看做是特选民族的观念发展而来。西方有的学者反对这种观点,比如弗洛伊德曾经认为,从犹太人所遭受的苦难来看,它并不能看成是被特选的民族,上帝不会对自己所宠爱的民族以如此待遇的。其实这正是西方文化中内在的矛盾表现,无论是欲求得上帝宠爱者还是反对这种说法的人,都认为上帝宠爱者应当是幸福的,无忧无虑的。相反,在中国文化中,倒是有"天将降大任于斯人也,必先劳其筋骨"之类的观点。

3)原罪与赎罪的心理特性。《圣经》中所描述的亚当与夏娃在伊甸园里偷食禁果的原罪,对于西方后世文化形成巨大的心理影响。失乐园与复乐园成为永恒的主题,从中又演化出"性即罪"等多种观点,流被后世,难以去除。

4)"道成肉身"基督显灵的行为方式。其实早在希腊神话中就已经有神灵肉身化的趋势,大神宙斯与奥林匹斯山上诸神具有人间凡夫俗子的特性,女神

们之间更是互相嫉妒。宙斯与凡女的风流韵事,以后在《圣经》的“雅歌”阐释中,成了牧人与村姑的调情。而且牧人被阐释成为基督耶稣。这种解释在西方神学中比比皆是,如奥立金(Origen)的《雅歌讲章》中说:

这之后新郎说:我是田地的花朵和谷中的百合,那些在谷中的,为了我的缘故下到谷中。即下到谷中,他就变成谷中的百合,以代替种植在上帝乐园中的生命之树,并且成为整个田地——即整个世界和整个大地——中的花朵。还会有什么能够比说世上之花朵即指基督这名要更真切?①

“道成肉身”不但可以表现为爱情关系,还可以成为其他象征,如摩西高举的蛇、“骑在马上的道”等。通过多种形象化,成为了上帝与人类的交流。这种描述方式,可以与中国庄子“道在尿溺”的说法相比较。其间只有风格高下之别,道言与反讽的区别,却正是可以互动互补的。

5)“末日审判”的历史发展观。这是基督教教义中的一种说法,所以造成西方文化中不断有人以此作为世界毁灭的理论根据,少数邪教据此淆乱视听,形成危害。

这些基本观点都是来自《圣经》,并且通过它得到最广泛的传播。与其相比,中国文化中的主要观念来自“六经”与先秦诸子和佛经文本,是一种多元文本的产物。其中最重要的观点如:

1)天道人伦与自然合一观。“天行健,君子自强不息。”(《易经》)“天法道,道法自然。”(《道德经》)天人合一的理想模式,而不是神学模式。

2)爱人与爱仁观。“仁者,人也。”(《中庸》)

3)“己所不欲,勿施于人”(《论语》)的行为方式。“他人有心,予忖度之”(《诗经》)。这种平等待人的方式与西方《圣经》中的特选民族的思想是格格不入的。

4)天地人,人为贵,民为本。天道崇高,但这里的“天”与西方的神有一定区别,这种天是抽象的,是绝对的存在意义的体现。所以在儒家学说中,它是正统的“道”的代表,天道是德的体现。这种德要化及百姓与人民。除了少数哲学家如庄子曾经有过“道在尿溺”的反讽之外,天道的尊严是绝对的。孔子说“天何言哉!天何言哉!”完全是一种崇拜上天的态度。正是由于天人合一,这种对

① 转引自[英]洛思著《神学的灵泉——基督教神秘主义传统的起源》,第84页,孙毅、游冠辉译,中国致公出版社,2001。

于天的崇拜就会具体表达为对于人民的关爱。很有代表性的是舜之"南风诗"歌:"南风之薰兮,可以解吾民之愠兮。"

这种把天时与民计民生联系的观念,在春秋之后,形成了对于天道与悲民悯民相合一的传统。

5) 礼仪道德的价值观注重道德标准 "礼"是儒家学说的重要观点,为什么有"礼"? 简单说,就是文明,从非礼的野蛮的社会向文明社会转化,要对社会行为有一个规范。如西方学者所屡次说到的乱伦禁忌(弗洛伊德在《图腾与禁忌》中把乱伦被禁止说成是图腾的作用,这是不对的。只有图腾是禁止不了这种行为的。同样,列维—斯特劳斯又解释为结构的禁忌,同样不能说明。只有全社会的礼制与原始法制的建立,才可能产生禁忌)、种族仇杀、违法乱纪等行为。礼就是社会理性,是社会法制与德治的结合。在一定程度上,礼就是西方的理性,理性对于个人是自律的,而礼是对于社会的他律与个人自律的结合。

6) 阴阳变化,"无往不复"的历史发展观。《易经》中已提出"一阴一阳之谓道",提倡一种变化的历史观念,强者不能恒强,弱者不会恒弱,"刚柔相推,变在其中也"。事物是永远向前发展的,只有否定与变化,没有绝对的世界末日与大灭亡。正如《易·泰卦》所言:"无往不复,天地际也。"

通过这种比较,两种不同的文化观不就是十分清晰了吗? 这些都是来自经典文本的主要观点,长期以来支配着不同文化中人们的行为与思想。

一些具体的文本比较更是随处可见:中国的《诗经》与《荷马史诗》;《史记》与《古希腊罗马名人传》。

中国的春秋战国时代相当于雅典城邦时代,中国学术的中心稷下相当于当年的雅典城。

甚至一些箴语、名言、民谚、俗语也都可以成为比较的对象:孔子说:"吾未见有好学如好色者也。"同样的意思表达于莎士比亚的《罗密欧与朱丽叶》中罗密欧的台词就是:

love goes toward love, as schoolboy from their books,

but love from love , toward school with heavy books.

(情人赴约会,如同小学生放学一样快;情人分手,如同小学生上学一般艰难。)

两句话虽然表达方式不同,但同样用求学与恋爱相比较,突出了学习烦难而恋爱快乐的心理。中国人与西方人的心理也可以说是相通了。

甚至片言只语、一个名称、一句俗谚,都可以看出世界各民族人民之间语

言、心理、思维、意志方面的近似。中国俗语"远来的和尚好念经",正可以与俄国谚语"同村没有天才"--语互为参证,反映出--种普遍的心理状态。而类似于"没有鱼的地方,虾就成了鱼"(На безрыбье и рак рыба),中国俗语"山中无老虎,猴子称大王"之类的俗语,往往是多民族共同的话语。我们可以从文学名著的隐喻意义中得到更直接的证明。如俄国作家奥斯特洛夫斯基的《大雷雨》与中国曹禺的《雷雨》,莎士比亚的《暴风雨》(The Tempest)与中国现代作家周立波的《暴风骤雨》之间都没有直接的关系,但所描写的生活与事件,呈现出一种超越历史具体环境的,非情节意义上的相似性,经过不同文化下的作家的共同思维与创造,这就产生了这种同名或是近似名称的作品。

总之,这种比较俯拾皆是,随处可见,这种比较以事物的类似性为依据,以类同特征为主,可以忽略或是不计事物中相异的方面,客观上形成同类特征突出,给人以深刻印象。我们要特别指出的是,在比较文化研究中,"相同"与"类同"是两个重要概念,从根本上来说,这是两个不同的概念。"相同"的根本意义是同一性,这种特性从性质来说恰是一种单一性,如亚里士多德所说:"而就自身而言的相同,其意义和一一样多。那些被说是相同的东西,或者是由于其质料在形式上或数目上相同,或者是由于其实体是一。所以很清楚,相同性也就是众多存在或者被当做众多的存在中的某种单--性。例如,说这东西和自身相同就是把它当成了两个。"[1] 我们理解,这段话的意思并不是否定作为事物属性的相同性的存在,而是认为世上的事物没有完全相同或是绝对相同的,也就是说没有绝对的同一性。

我们再举一个人所共知的例子:

当年莱布尼茨曾经在宫廷中提出了著名的"相异律",就是说明世界上的事物都是相异的,因为差异是事物的内部特性。世上没有相同的两片树叶。这一下子令宫中的卫士与宫女们大为不满,他们于是纷纷跑到御花园中去,寻找完全相同的两个树叶,来反驳这位狂妄的哲学家。这只是一个历史的笑话,但给人的启示却是深刻的。

所以,比较的任务不是寻求绝对的相同,而是从复杂的事物中寻找出一种同一性,借助这种同一性来认识事物。但是,这种求同不是绝对的,它只是一种通过类似达到对于各自特性与共同性的认识。这是一种辩证逻辑的认识,有同有异,通过同与异来达到对于本质的认识。上文所说的每--次类同比较,目的

① 《亚里士多德全集》,第123~124页,第七卷,苗力田主编,中国人民大学出版社,1993。

都在于揭示同与异的双方。所以比较方法应看成是一种理解知性同一性的方法，也就是借助于比较来认识千差万别的事物中可以得到同一性。从理解这种同一性达到对于事物本质的理解。这就是说，“类比”是达到这种同一性的手段，是认识事物本质的方式。可惜的是，对于这种方法的实质，一些著名的学者却认识不到。我们在上文已经指出，黑格尔对于比较方法的同一性追求就表示不满。黑格尔这里的错误就在于把比较方法的同异比较，看成是单纯的求同，这样就是把比较研究与数学几何学中的图形对比等方式等同起来，这是黑格尔逻辑学离真正的辩证逻辑还差得很远的一个证明。

2. 历史规律探求方法

从一些具体的现象，事件或人物之间的同一性着手，把这种同一性看成事物发展的必然性的表征，并且通过这种共同表征，来推测、判断，理解事物的内在发展规律，这是逻辑比较的另一种方式。这种方法是由表及里，由外及内，由具体上升到抽象的方法。它是通过具体的比较来发现规律的，没有比较就不可能实现从具体到抽象，从个别到一般这种思维的基本过程。我们以汤因比《历史研究》中的方法和实例来说明这种研究方法。

《历史研究》第一部第六章“文明的比较研究”中说道：

> 我的目的是发现一些通盘研究人类事务的组织方式和手段。从一开始，我就拒绝使用习见的展示历史的方法，也就是把整个历史一股脑带到研究者所处的时代和地区。……当我们不得不在两个或两个以上同时发生的事件之间建立一种关系时，这就要求我们对它们进行一种总览全局的观点，因而要求我们对它进行比较研究。我们对一些样本进行比较研究，意在指出它们共性和差异之处，发现是否有一种适合它们的标准类型。①

从无关联的历史发展中发现共同的类型，也就是发现事物共同的发展规律。这就需要把事物首先模式化，然后再在这种模式之间进行比较，发现其间共同之处与差异所在，才能有对于规律性的理解。

汤因比首先对世界重要文化的历史形态进行划分，总共有21种，其中具有代表性的模式又是中国模式和希腊模式，用我们的话来说，就是东西方文化形态的比较。希腊模式的构成因素中主要有：(1)文化统一，政治分裂；罗马帝国

① [英]阿诺德·汤因比：《历史研究》，第30页，刘北成等译，2000。

的大一统并没有带来希腊文化的兴盛，相反，罗马帝国的崩溃却宣告了希腊文化的结束。(2)文明解体后的社会结构中，"无产者"阶层占据主要地位。(3)由内部无产者建立了基督教的统治。(4)外来的蛮族文化没有能创造新文明。(5)希腊精神一直通过"复兴"的方式促进西方文明等的发展。

与此不同的是中国模式，汤因比是这样评价它的：

> 如果我们对中国史做一番回顾，从1911年清政权倾覆开始，对以前的历史过程做一审视，那么我们就会发现一种非常明显的结构。中国历史具有漫长的跨度，它表现为一个大一统国家的理想不断变为现实，中间又不时被一些分裂和混乱的局面所打断。这两种局面在时间长度上有很大差别，所以二者更替的节奏是没有任何定规的周期性循环。[1]

此处要注意，他认为希腊文明发展的过程其实是一个有序的、不断进步的过程。而相反，中国历史则是无节奏的、无规律的循环。中国文化自身曾经被外来文化所打断(此处汤因比只提到了佛经与新中国的建立，其实稍熟悉中国史的人都知道，中国历史从春秋以后一直是多种民族文化互相交融的过程，其中大的文化交流时期如五代十国、元、清等朝代。中国文化都吸收了丰富的外来文化营养)。他只承认春秋时代的中国与古希腊是相同的，这种相同就是把政治分裂看成是发展的前提。"孔夫子如同柏拉图和亚里士多德，视政治分立为正常现象。中国早期史的这种可靠的构成，包括政治分裂与思想文化成就的共时性，与早期希腊史的结构雷同，完全不同于接踵而来的中国历史形态，其思想僵化与政治统一不断被非正常与暂时的分裂动乱所打断。"

在这里，在肯定这种文化比较的方法的同时，不得不顺便对汤因比的观点进行最简略的批判。其一，世界史上没有完全相同的文化发展模式。以希腊模式为最高明、最正确的模式，是一种欧洲中心论，这是我们已多次陈述的看法，不幸的是汤因比虽然口头上是反对欧洲中心论的(如同斯宾格勒一样)，但他的历史观却处处是欧洲中心论的表现。其二，关于中国历史发展的模式论述因缺少常识而太武断，这可能是因为错误的理论影响了他的看法。限于篇幅，我们仅举其中一二处作为说明。如政治一统并不会对于文化进步造成限制，秦汉之后，中国文明的发展远超过当时的欧洲分裂的各小国。近代以来，中国也正因为是一个统一的大国，才成为世界上惟一保存了古代主要文明的国家。这是中

---

① [英]阿诺德·汤因比:《历史研究》，第37页，刘北成等译，2000。

华民族的骄傲而不是它的失败。正是统一的中国汉、唐两代，才使得佛教等外来宗教在中国生存发展，形成了世界史上壮观的“儒释道三教合流”的局面。这是其他任何文明中所没有出现过的。相反，西方罗马的统一国家，确立基督教为国教，以后的十字军征伐异教，并不是政治统一的原因，而是宗教文化的一种必然结果。比较一下秦汉与罗马，两种统一两种结果。所以我们可以说根本原因在于文化而不在于是否有统一，而秦汉时代的统一对于中国的伟大历史作用是不容否定的。

汤因比与其他西方史家、政治家一样，对于中国的统一说三道四，反映出这位被英国人称为“20世纪的智者”的智慧是有限的，至少他的历史哲学理论是十分薄弱的。此外，他说孔子主张政治分裂等更是无稽之谈。孔子生于春秋之世，憧憬昔日尧舜、殷商与西周的统一局面，他“祖述尧舜”，他所说“周郁郁乎文哉，吾从周”，“克己复礼”都是主张政治统一的思想。他的政治主张中的“张公室，弱私家”，以“德政”来游说诸国，也分明表达了一种拥护政治统一的主张。汤因比从哪里可以看出孔子主张政治分裂呢？海客谈瀛洲，乃欺世之谈，其影响是要清除的。

我们认为，如果克服了欧洲中心论，汤因比对于比较文化的规律探索虽然有些过于机械，或是简单化，但仍有一些有意义的观点。汤因比把西方文化中的所谓规律性如文艺复兴“再生”观点用于其他文化。虽然这一点本身就与汤因比关于东方文化特别是中国文化不能与西方相等的原则相矛盾，这一点我们先按下不提，如果严格追究起来，汤因比的全书的逻辑性都是很可疑的。他把西方的“文艺复兴”精神大大扩大了，变成了西方从希腊之后全部历史都处于一种“复兴”之中，并且把这种“复兴”看成是历史发展的规律。在他看来，不仅西方有复兴，世界各种文化中都有这种复兴。在文学复兴方面，有五个杰出代表：亚述国王阿苏尔巴纳帕尔、拜占庭皇帝君士坦丁七世(波菲罗格尼图斯)、中国明朝的永乐皇帝、清朝的康熙皇帝和乾隆皇帝。关于中国的所谓“文学复兴”，他指出：

> 中华大一统国家复兴时期的皇帝对收集、编辑、注释和出版昔日典籍的工作极其热中，在世界上可能无出其右者。在永乐皇帝(在位期间为公元1403—1425年)、康熙皇帝(在位期间为公元1662—1722年)和乾隆皇帝(在位期间为公元1736—1796年)的主持下，完成了中国典籍的皇皇巨制。……在对汇编成集的文献加以诠释和注解方面，中国学者的工作仍然独领

风骚。①

由于这里提到了中国清代的学术发展，笔者认为，汤因比的看法和一位与他同时代的中国学者的看法是十分相似的。他们的相似之处也就在于把中国清代300年的学术繁荣与西方文艺复兴相比，只不过关于西方文艺复兴的概念有所不同而已。但两人的比较眼光却造成了一种比较文化史上不多见的例证。

中国学者梁启超曾经在《清代学术概论》中认为，中国的清代学术与西方的文艺复兴具有基本相似的特征，因此从中国与西方历史发展的规律来看，都是一种科学精神的发扬。

> "清代思潮"果何物耶？简单言之，则对于宋明理学之一大反动，而以"复古"为其职志者也。其动机及其内容，皆与欧洲之"文艺复兴"绝相类。而欧洲当"文艺复兴时期"经过以后所发生之新影响，则我国今日正见端焉。②

当然，必须指出，其一，梁启超由于各方面的局限，对于西方文艺复兴的理解不够透彻，虽然也提到其主张个性解放等特性，但对于文艺复兴的反宗教精神这个历史核心却没有说明。这是中西文化比较中的重要视阈，不能偏离。而汤因比也只是抽象地说到复兴，回避具体的历史环境。其二，清代思潮从根本上来说，仍然主要限于学术领域，未能对于社会形成大的冲击，甚至在以后的发展中，走上了考据主义的纯学术道路，这都是不能直接等同的原因。其三，汤因比的观点是以复活再生（renaissance）为思想线索的，这种观点从古希腊人到《圣经》影响了西方多代学人，我们上文已指出它与斯宾格勒和汤因比的关系。这里不再重述，中国学术发展没有这种来自基督"复活"的复活再生精神。因此比较二者时，没有一种复活再生的规律性在左右着我们。

无论如何，这种文化之间历史发展规律的研究，是一种相当重要的研究方式，特别是在一些文化比较的宏观研究中，它正在起着越来越重要的作用。近年来中国学者所提出的一系列重要理论，如比较文化与比较文学的新辩证论、"和而不同"的理论、"新理性精神"的理论等，都在这方面发挥着一定作用。

再从世界文化史的发展阶段研究来看，这种比较也有相当重要的应用，这个方面，我们可以从一些不乏创见的学说中得到启示。德国哲学家雅斯贝尔斯

---

① [英]阿诺德·汤因比：《历史研究》，第407~409页，刘北成等译，2000。

② 梁启超：《清代学术概论》，第4页，东方出版社，1996。

(Karl Theodor Jaspers)的《历史的起源和目标》一书中曾经提出过一种观点。他把世界历史的发展分成四个大的历史时期:史前时代、古代文明、轴心时期和科技时代。其中的轴心期是相当重要的具有普遍性的一种历史发展时期,它指在公元前800年到前200年之间的一个历史时期,其中最为集中的是以公元前500年为中心,在印度、中国和希腊形成三大文明。这个时期就是所谓的"轴心期",轴心期的特点是人类思想的大解放,创造力得到极大程度的挥发;影响现代社会的主要宗教也在这个时期形成,大批思想家涌现出来。这个时期恰值中国的春秋战国时期、古希腊的雅典城邦时期。中国出现了诸子学说、百家争鸣的历史局面,有孔子、老子、庄子、荀子、孟子、韩非子、墨子等重要学说形成。古希腊也有荷马、赫拉克利特、恩培多克勒、苏格拉底、柏拉图、亚里士多德、阿基米德等人物。这个时期最重要的是人类精神的觉醒,人类整体的自我意识形成,这是人类真正成熟起来的标志。这种学说严格来说,并没有坚实的理论基础,提出者没有理由解释,为什么世界文明在某一时期内突然出现大的变化?这种变化的动力是从何而来?各种不同文明处于不同的发展阶段,怎么能在同一时间段内出现相同的变化?诸如此类的问题都需要认真的研究解答。但这种说法也因其合乎一定历史事实而受到人们的普遍重视。

逻辑比较方式被称为"平行比较",是一种形象的说法,因为这种比较中,不同文化现象之间没有空间上的直接接触,相似于几何学中的两道平行线,它们是互相平行的,这就是说它们之间是永不相交的。这种关系曾经被人以各种方式表达过,相当普遍的一种说法是所谓"美学"的联系,以区别于"历史的"方式,所指的意义是一样的,都是指事物之间没有直接的关联。

第六节 起源比较研究

比较研究方法中,起源的比较已经成为一种独立的方法。所谓起源的比较,就是对于不同文化体系与文化现象之间的发生学研究。发生学的认识并不只是比较文化学中所独有,它是一种普遍的认识方法和研究方法。为什么起源的比较是必要的?这是由于比较研究的目的在于识别事物之间的差异性与同一性,并且从这种差异性与同一性中来掌握文化现象之间的本质及其发展规律。而我们所观察的只是现存的事物,它的性质与特性,它的发展与规律,无不

与它的发生和起源有关。发生是事物存在的必然性的体现，没有发生当然就没有存在。从学术研究方法的历史来说，发生研究也是最古老的方法之一，世界主要古代文献中，发生和起源的研究往往是第一篇章。

近代科学中，发生学研究据有重要地位，这与近代科学思潮有直接关系，而且在研究中，发生起源研究往往与比较研究是结合在一起的。首先是达尔文的生物进化论的提出，把人类起源等重要问题提出来，这对原有的宗教中的人类起源、万物生成的说法形成挑战。《圣经》中关于上帝创造人的说法本是天经地义的，但在进化论的作用下，人们普遍接受了人类是由猿进化来的说法。对以基督教等为国教的民族，则至今日仍然对此有不同看法。同时，文化人类学、精神分析学、神话学等学科，对于发生与起源的研究方法也有巨大作用。在文化人类学关于不同种族文化差异的比较、精神分析学中，弗洛伊德用关于人类文明的起源、容格用心理学方法对于神话心理的研究都一定程度上促成了这种方法。其中起了关键作用的是瑞士心理学家皮亚杰的发生认识论的提出，人类认识的时间维度清晰地展现于大家面前。这是以前的理论家所难以企及的贡献。

世界文化有它的起源，这种起源的研究中，居于中心地位的是主要的文明。所以文明的起源研究中，往往集中于主要文明的起源。对于它们的起源以历史学、考古学等学科的方法进行比较研究，已经是这些学科中相当普遍的方法。在这种研究中，比较意识越来越引起学者的注意。中国是文明古国，是考古学和历史学的比较研究发达的国家。周谷城先生是很早就提倡这个方面的比较研究，他在《中外历史的比较研究》一文中指出：

> 比较研究，即经常拿不同的东西对照看的意思。这样做，可以使我们易于看出一些不应有的偏见。例如"古典时期"，原来本是只适于希腊、罗马。但学者们为着要完成一个以欧洲为中心的历史体系，便不得不把印度、中国、波斯等，也纳入古典时期之下，……这类情况，我们如果不采比较研究的方法，或者自始即读世界史，而不研究一点中国史，换句话说，即不拿中外历史对照着看，就很不容易做进一步的考虑，或更切合现实的考虑。

实际上，在考古与历史学中，已经有不少杰出学者做出了这方面的努力。如许多学者所指出的，郭沫若先早在上个世纪二三十代的甲骨文字研究中，就把中国的古代天文学与历法与巴比伦天文学相比较，虽然他的许多结论我们不

能完全同意,但他对中外比较的研究方法是有贡献的。李济先生关于安阳殷墟商文化的研究中,参考了西方学者罗斯陀斯柴夫(Rostovzeff)和博罗夫加(Borovka)的理论,把中国商周青铜器上的花纹(如饕餮纹等)与西伯利亚的动物纹饰比较,指出商周文化可能与古代北方文化有联系。夏鼐先生在对于丝绸之路的考察中,发现在中国输出丝绸的同时,也输入了毛织品、香料、宝石,还有当时的波斯银币和拜占庭金币。李学勤《比较考古学随笔》虽然以随笔形式写就,但涉及比较考古学中的不少重要问题。其一:关于中国铜镜文化的历史起源,在《中国铜镜的起源及传播》一文中,根据我国近年来考古的新发现,如河南三门峡上村岭发现的春秋早期铜镜、20世纪70年代齐家文化出土的铜镜,与日本学者通口隆康教授《古镜》一书中提到的恰塔尔休于(Catal Hüyük)遗址发现的黑曜石镜,这些发现说明铜镜是一种世界性的产品。中外铜镜各有自己的图形和制造等特点。其二,世界古代玉器比较研究,这种研究早在著名考古学家夏鼐先的殷墟玉器研究中就已经开始,夏先生指出,世界古代玉器有三大生产地,即中国、墨西哥和新西兰。但新西兰毛利人玉器与中国玉器之间的比较却少有人作。李学勤所作的两种玉器的比较证明,新西兰的鸟形、人形、三玛纳雅式玉饰等与中国红山玉器中的"勾云形玉佩、马蹄形玉箍、兽形玉及二联璧、三联璧等",在某些方面确有近似之处。这就为以后的研究留下了较大的空间。其余如甲骨占卜方法、饕餮纹、中国与埃及的陶文符号研究等,也都对于文明与文化起源有直接关系。

文明起源研究中,相当重要的是反对所谓"唯传播论",这种理论目前主要是一些西方学者所坚持,认为世界文化只有一个中心起源,这个起源一般是西方的希腊或是某地。而东方的文明都是从西方传播而来的。这种谬论在考古与历史学界影响很大,极容易混淆视听,特别是对于从事比较研究。正像李学勤先生所指出:

> 这里说的,是指古代独立形成的各个文明,英国考古学家丹尼尔(Glyn Daniel)在他的《最初的文明》(*The First Civilizations*)中曾有过讨论。中华文明,就是世界上最早出现的古代文明之一,有着自己独立的起源和发展。但正如前述夏鼐先生的书所讲:"中国文明的产生,主要是由于本身的发展,但这并不排斥在发展过程中有时可能加上一些外来的影响。"
>
> 更重要的,是通过中国与其他古代文明的对照分析,去考察人类历史发展的普遍法则。1986年,在美国弗吉尼亚州的爱尔丽举行了题为"古代

中国与社会科学的一般法则"的学术讲座会，不少论文即以中国与近东、美洲的古代文明做出比较研究，有所收获。

在这种比较研究上，应该反对唯传播论的观点。不同地区、不同文化的人们，在历史前进到类似阶段时，会有相同或相似的工艺和美术的创造，不可把这种现象一律视为传播的结果，否则就会导致错误的推论。同时又必须承认，古代人民的活动范围每每胜过今人的想像，文化因素的传播会通若干环节，达到很遥远的地方。这里要求实事求是，也就是真正科学的态度。①

可惜的是，近代以来，西方经济的发达，使得一些学者总要把东方文明说成是外来的，是从西方而来。以中国文明为例，早在1758年，法国东方学家约瑟夫·德·基尼(Joseph de Guignes)就说中国文字是从埃及文字而来的。其后的汉学家们更是荒谬，先后提出了所谓中国人是"巴克族的迁移"；中国文明是两河文明发展来的等。苏联的一些学者也在推波助澜，他们提出的"外来信息决定论"也是唯传播论的变种。其中最有代表性的是所谓"中国彩陶文化西来说"。这是瑞典人安特生等人所提出的一种谬论。1921年在河南渑池县仰韶村发现新石器晚期遗址，其中出土的陶器是彩陶，表面是红色的，并且经过了磨光，上面有几何纹和绳纹等彩绘，这就是仰韶彩陶文化。安特生认为这种文化发生于公元前2500年左右，是来自中亚的安诺和特里波，是一种外来的文化，不是中国本土的创造。

中国学者当即依据历史事实对这种理论进行了驳斥，苏秉琦的《关于仰韶文化的若干问题》②、安志敏的《略论我国新石器时代文化的年代问题》③ 都以无可辩驳的事实做了说明。在中国中西部发现的古代文明，不是从西向东，而恰恰相反，是从东向西发展的。首先是在河南、陕西发展起来的仰韶文化，然后才是河南龙山文化，与龙山文化几乎同时的是1962—1965年在甘肃临洮马家窑—瓦家坪遗址。从时间上来看，龙山文化中的陕县庙底沟明显早于西边的马家窑遗址。可以说明这种彩陶文明正是从河南、陕西发源，然后西向甘肃，形成了马家窑、半山和马厂三大类型。以后继续向宁夏、新疆等地扩散，直达新疆的和田、皮山、沙雅、伊犁等地。时间是大约公元前5000年到公元前1000年间。

---

① 李学勤：《比较考古学随笔》，第6～7页，广西师范大学出版社，1997。

② 参见《考古学报》，1965(1)。

③ 参见《考古》，1972(6)。

学者们不但用考古学方法，而且结合了文献学与现代理论。饶宗颐《符号·初文与字母——汉字树》中也提出了一些有意义的、可供参考的新颖见解。他提倡一种比较古符号学，把中国的陶器刻符与苏美尔古代文字进行比较。我们上文说到，早在 1913 年，牛津的亚述学家波尔（C. J. Ball）的《中文与苏美尔文字》（*Chinese and Sumerian*）等书中，把中国文字说成是从西方而来，已经引起中国学者的有力批判。这种批判可以说在饶宗颐的比较古符号学中继续推进，他把中国陶文与西亚更早的线形的象形文字进行比较，指出：

> 关于汉文来源于苏美尔文一说，向来有许多不同意见，由于一般都认为苏美尔文在瓦尔卡（Warka）和杰姆代特·奈斯尔所出年代早至公元前 2000 年，而中国地区则未有年代可与匹敌的出土资料，故 Wooley 氏认为只有（苏美尔）的较进步的拼音文字中仍保留图像性质时，较后的文字（如汉字之类）才能加以利用和借镜。他说："假定情况是中国没有发明书写技术而向苏美尔人借用书写技术观念……"
>
> 这一说法，现在的出土资料像老台文化白家聚落八千年前的刻画符号，贾湖七八千年前龟甲上刻画的三个记号，和最近四川宜昌杨家湾出土六千年前的陶器上刻画着的早期符号，虽然刻画记号目前尚未释出，但不能说汉人自己没有书写技术。这些符号年代都远在杰姆代特·奈斯尔之前，书写工具和审美观念的不同，往往由许多特殊条件和不同的民族性所造成，要说汉人书写技术是从苏美尔借镜而来，似乎没有充分的证据。①

这种比较也是有意义的。但笔者认为，中国的甲骨文文字体系本身是最有力的说明，这一伟大发现充分说明了中国文字是一种独创体系，至少在殷商时期已经形成，这种文字的书写是史无前例的，与苏美尔、埃及文字都不相同。我们无须再去从上古陶文中发现早期文字，因为甲骨文与汉字之间的一致性是无可置疑的。在文明比较中，起决定作用的是文字系统的不同，史前符号当然也有一定意义，但它毕竟没有形成完整意义，而且具有民族特征的符号体系。这种符号在先民生活中可能起重要作用，但由于它的性质所局限，它对于文明形成和文明特性表达的作用是不能与完整的语言文字系统相比的。中国古代符号与西方符号有不同，这是一个历史事实。至于从古代符号之间的蛛丝马迹来大做文章，用以否定中国文字的独创性，就很可笑了。当然，这里并不是说饶宗颐先

---

① 饶宗颐：《符号·初文与字母——汉字树》，第 181 页，上海书店出版社，2000。

生的比较没有意义，而是说，西方某些学者所做的苏美尔古代线形符号一类比较是没有意义的，是一种华而不实的伪科学。

第七节　共时历史方法

首先要理解这种方法的思想基础，这相对有一定的难度，西方学者在这方面只有零散的论述，我们需要对它进行反思。

比较文化研究应当是对不同文化形态的过去、现在和将来的研究，这就形成了一定的困难，特别是对于文化研究的历史。因为历史形态是过去的时代，它的不可重复性已经使得它不能再现。因此，对于历史的研究一般来说只能通过文献和文物的考古学和历史学方法来进行，这种研究的目的是把历史过程重现出来。但是，这种研究毕竟是有限的，由于时间的不可逆转性，所以它不可能完全地、真实地再现历史。为此，近代以来，一种十分重要的研究方法开始引起人们的注意，这就是所谓"共时历史方法"。共时历史方法，首先，是指以现实的事物的形态来考察它的历史形态，因为现实与历史之间有不可分离的联系。历史只是另外一种现实，一种特定时限下的现实；而现实也是一种历史，一种正在成为的历史。因为现实总要成为过去，也就是成为历史。真正的现实是不存在的，它只是历史的一种现实形态，正像历史也是现实的一种形态一样。其次，历史文化有连续性，今天的人是历史人类的活样本，人体解剖是猴体解剖的钥匙，这句话同样适用于曾经是人类祖先的猿类。这样，我们要知道古代猿类生活时，不妨以当代的猿类，甚至今日的人类为依据。

当然，从更基本的观点来说，社会的文化是由具体的人类行为构成的，但作为整体的社会文化、一种民族的传统，都是高于具体的个性行为的。社会文化更有稳定性，民族文化是一种传统，它们是相对稳定的，不会因为一个或是一代人的消失而解体。那么研究这种从古代留传的文化传统本身，对于异类的、不同的文化的比较，应当是了解历史的主要方式。这可以说是方法论的依据。

时间与空间是事物的存在形式，事物存在的同一性也就必然把时间与空间联系在一起，这是从牛顿力学到爱因斯坦的广义相对论的重要认识发现，也是康德哲学的出发点之一。时间与空间相结合的方法论，从它的最终意义来说应当是理想的，虽然目前这种方法论的发展还不能令人完全满意。

从这种观念出发，就是要从现实存在的人类行为来研究历史上的人类行为，这种研究的方法是多种多样的。我们仅举其中对于现代学术有重要作用的两种方式：人类学模式与心理学模式。实际上在研究实践中，这两者是合一的，无论马林诺夫斯基（Malinowski）、列维-斯特劳斯的人类学研究中，都有大量心理学的内容。相应的是，弗洛伊德、容格、皮亚杰、拉康（Jacques Lacan）的文化心理学，都与人类学理论大有关联。

1. 人类学模式

这是一种以当代人类特别是所谓"原始民族"的生活方式的研究来建构古代人类活动的模式。这一思想其实也就是文化人类学的思想出发点之一，因此它成为人类学学科的基本方法。但从方法论来说，它不是只属于人类学的，而且是为各种学科所共有的。这种方法本身就有比较的性质，古代与现代的比较，不同文化之间的比较是文化人类学研究的基本内容之一。

从人类学中的比较方法的发展来说，可以分为几个主要阶段：

第一，早在18世纪，欧洲哲学家已经关注异类文化之间的关系，并想从把不同文化之间的比较作为研究的基础，发展出一门为人类文化所共用的学科。出于这一目的，康德把自己的研究称为"人类学"的研究。19世纪末到20世纪初，人类学学科正式产生，它与社会学、哲学、历史学等学科之间互相交织着共同发展。早期的文化人类学及其他人类学者的欧洲中心观十分突出，把人类学中的比较研究看成是"文明与野蛮"之间的差异，文化间不同的本质是西方文明对于非西方的落后文明的"冲击"（顺便说到，这种观点在一些当代西方学者和我们的学者之中依然存在）。这种差异研究的目的是推进西方文明。如泰勒（E.B.Tylor）就认为，文化研究的意义在发现"原始民族文化"，把它与西方的现代文明进行比较，从而促进文明进步。他引用约翰逊（Johnson）博士的那句话，"一类野蛮人与另一类野蛮人极为相似"，就足以表达出他对于非欧洲民族的轻视了。所以他在《原始文化》中把这种文明冲击的结果看成是文明进步。他说道："从一种理想的观点来看，文明向上，可以看成是人类通过个体与社会的高级组织的一种普遍的进步，最终达到人的善、权利和快乐。"这样的比较，必然把落后民族看成是野蛮民族，把他们的文化看成是低级文化、把他们的思维看成是原始思维。笔者多次撰文批判这种观点，目的在于引起人们的重视。人类学方法的运用刺激了多种学派的思想活跃，如《金枝》的作者弗雷泽的图腾论、斯宾塞的进化论等，都广泛运用了比较的方法。

早期人类学理论的偏颇反映在法国学者列维－布留尔的《原始思维》等书中，其实在这部著作进入中国之前，就受到过西方学者和苏联学者的批判。书中把中国人的思维方式看成是原始思维的代表，可笑的是这本书的谬论竟然被许多中国学者看成是金科玉律，自中文版出来后，竟然很少受到批判。这本书中把中国民族的思维看成是一种与西方的理性思维不同的原始思维，这种思维的方式不是理性推理，而是一种"互渗律"(participation)，根据事物之间的某种表象的相似性来理解事物，特别是一些集体表象。如万物有灵，决定事物的是一种神秘力量等。由于这种非逻辑思维方式的作用，所以他们的感情、语言等也有非理性的特征。这也就影响到他们的处世和生活态度，没有主客体的区分，没有自我意识。在这种研究中，西方的理性逻辑思维方式，处处与非欧洲民族的原始思维、神秘主义进行比较，突出了西方文化的进步性与科学性，中国与其他民族文化被看成是一种迷信的、低级的文化。

文学作品中，英国作家吉卜林《丛林之光》等作品，把英国文明作为先进文明的代表，把印度人看成是落后种族，描述了品质优秀的白人在野蛮之中的奋斗历程。英国作家福斯特的《印度之行》中同样把印度人与英国人比较，说明了文明的英国人的高尚。其余还有一些有争议的作家作品如康拉德的小说《黑暗的心脏》，虽然有许多学者认为他的目的在于揭露西方殖民主义者的暴行，但我们仍然可以从字里行间，看出对于异己的文化，对于非欧洲的文化的一种神秘感与不可理喻性。

第二，从20世纪初开始，以英国学者为代表，开始形成现代社会人类学，这是人类学发展的第二阶段。虽然经历史了近半个世纪的发展，学科内容有较大变化，但欧洲中心论、文化阶段论、文化冲击论仍然十分突出。野蛮民族仍然是作为欧洲文明的陪衬出现，他们被动地接受现代文明的改造。马林诺夫斯基笔下的非洲就是一个明显的例子：

> 当飞机掠过尼罗人和班图人的边界，很明显地我们正进入一个变化中的非洲。在Baganda人中，一座座新造的，方形的，按欧洲式建筑的房屋，即使是在空中向下看，也能看到土人们的服式和装饰品都带着曼彻斯特和伯明罕的味道。道路、汽车和卡车宣示了我们已进入了一个变动中的世界，两个不同的因素正合在一起产生着一种新型的文化，分别属于欧洲和非洲，但并不是单纯地属于任何一方的复本。
>
> ……即使仅从表面上看去，也能明白变动中的非洲文化不是一个完整

一体的对象，而存在着三个方面，我们几乎可以用一支粉笔在非洲的地图上画出不同的区域来，占优势的欧洲人地区，真正的非洲人地区和正在变动的地区。①

这样一段写于60年前的话，如果没有历史语境分析，很容易与当前一些关于全球化(Globalization)的描述相混同，如那些描述由于经济全球化所产生的世界文化大交流的场景。但实际上马林诺夫斯基的意图却是在说明，要把非洲人变成西方文明人或是基督教徒，不可能采用强迫同化的方式，而应当实行平顺的变迁，通过双方的利益共同点形成这种过程。归根结底，马林诺夫斯基仍然是主张对于落后民族进行欧洲先进文化的教育的，只是主张的方式不同而已。但也要看到，部分功能主义人类学家已经看到他们的研究方法与思想观点的不足，并始在寻求一种新的比较方法和新的原则。而从社会总体认识来说，二元对立的认识方式仍然居于主导地位。我们可以用东方与西方学者都说过的一句话作为象征：

英国作家吉卜林曾经说过：东方就是东方，西方就是西方。

而中国学者辜鸿铭的名言是：必须承认，一场斗争现在正在欧洲文化与远东文化之间进行着。

20世纪60年代以后，欧洲学术思想界进入一个新阶段，这种变化波及人类学的比较研究。最突出的是列维－斯特劳斯等的结构主义方法对于人类学的巨大影响。继之而起的是近年来的全球化思潮，后现代主义思想，使得人类学学科发生大变化。这种变化中，最关键的是对于人类学中欧洲中心、西方中心主义的反思，这种反思正在校正着西方人类学的基本思想。使得人类学这种发现原始民族和异己文化的研究，真正向自己的本原返归，向着一种对于人类本体的研究，如马克思恩格斯所多次指出的，使得科学成为一种人的科学。

在这一新的阶段中，比较方法起了更重要的作用，但这已经不再是文明与野蛮、原始思维与逻辑思维、西方与东方的比较，这种充溢着二元对立的观点，可以说一种表现出多元文化之间的互动与融合的关系，在思维方式上则是辩证观的兴起，这种新的辩证论是由不同文化之间的逾越而产生的，所以它是高于任何一种单一文化中的辩证论的。从古代中国《易经》和《墨经》中的辩证观，从

① Bronislow Malinowski, *The Dynamics of Culture Change: An Inquiry into Race Ralations I n Africa*, Yale University Press, pp.9～11. 此处参考费孝通译文，并有所改动。

古希腊到黑格尔的辩证法、加上后现代的差异逻辑，只是在不同程度、从不同方向为这种多元文化的辩证理论视阈发展提供了参照系。

2. 心理学模式

如果说人类学比较的依据在于文化传统的客观存在，在于这种传统的时间连续性，那么，心理学比较则从人类主体的心理特性出发，以人类心理的普遍性与差异性为依据，进一种历史与现时之间的比较。

不同民族有不同的心理素质和心理特性，这是一个显而易见的事实。同时，人类作为一种类的存在物，具有自身共同的心理特征，这是人类区别于其他动物的基本点。那么，人类心理特性在文化比较中必然不可能与人类心理的特性对立起来，也就是不能与人类的理性与非理性、情感与思维等心理作用对立起来。民族的心理特性恰恰是主体心理在对于外界客体的作用之中形成的，理解这一特性，就是要承认民族心理的历史与共时性。所以，心理学比较模式在某种程度上，恰是对于西方人类学中的伪历史主义的批判。心理学方法的代表人物之一皮亚杰就指出，不仅列维－布留尔的"原始思维"观点是十分可笑的，因为这种思维形式在各个民族中都存在，而且结构主义者列维－斯特劳斯对于列维－布留尔的批判也不够彻底。问题不是存在不存在人类早期思维与儿童思维的某些特点，而在这种思维只是人类不同历史阶段也就是不同年龄阶段的特征。理性的逻辑与自然的逻辑之间没有根本的分歧，所存在的只是人类认识的发生过程。比如，东方民族与西方民族都曾经历过图腾时代，所以，不能只把图腾作为一种思维方式加在东方民族身上，并据此来判断东方民族是原始思维的。特别是中国、印度等具有古老文明的民族，脱离图腾的时间无疑要早于西方大多数民族，他们的思维方式当然要比一般西方民族要早得多进入逻辑思维。世界三大逻辑体系中国《墨经》逻辑、印度因明逻辑、亚里士多德逻辑都产生于耶稣诞生之前，有什么理由要说中国人没有逻辑、是渗透式原始思维呢？

从心理学来说，并不是没有这种前逻辑思维，相反，这是普遍的人类现象，它产生于人类整体与个体发育的不同时期。皮亚杰指出：

> 关于这种"自然"逻辑的整体是什么这个问题上，我们对于列维－斯特劳斯的结构主义和列维－布留尔的实证主义之间原则上的总的对立是相当清楚的。但是，列维－布留尔在他的遗著里收回了他的观点。在我们看来，这正像他在初期著作里似的，同样是走得太过头了。并没有"原始思

维”，但也许的确有一种在前运算水平意义上或在仅有的向几种具体运算开始时的一种有限意义上的前逻辑。“互渗”(participation)是一个富有意义的观念，如果我们不是把“互渗”看成是一种不管有什么矛盾和同一性的神秘联系，而是一种在幼年儿童身上经常看到的处在类与个体中途的关系的话，如果我们在桌子上投下一个阴影，对于4—5岁的幼儿来说，就认为是“树下面的影子”或黑夜的影子，不是用包含在一个普遍类里的方法，也不用直接的空间转移方法(虽则受试人有时因为没有更好的解释，会这样说)，而是通过某种在一些物体之间直接“焊合”的方法；这些物体，以后在一经懂了规律之后，就会或者分解开来，或者合成为同一类。即使在这种“互渗”关系中我们只看到一种“类比思维”，它作为双重意义上的前逻辑，即先于明确的逻辑，和为这种明确逻辑的制订做准备，也许还是有其意义的。[1]

这使人类学方法特别是列维－布留尔的原始思维理论受到沉重的打击，皮亚杰从根本上否定了所谓“原始思维”的说法，如果这种思维存在，那么它只是每一个民族思维发展史上的一个阶段，而并不是所谓原始民族思维的体系。所以，当我们中国学者要把列维－布留尔等人的理论用于中国文化的研究时，不能再把早已被人驳斥得体无完肤的西方谬论视为奇珍，用以侮辱我们自己光辉的文化传统了。否则不但不能面对中国传统，也无法面对皮亚杰这样的有真学问的西方学者。

心理学与人类学的结合，可以说明历史与现实之间联系的性质，这种联系在某一方面是超越时空界限的，因为它存在于人类心理的遗传与变异过程之中。这就形成了不同民族心理与不同民族历史文化的综合性比较，这是一种时空结合的立体性比较。

在这种研究方法中，首先是把个性的心理发展看成是社会历史文化历史的缩影，以个性心理来解释社会历史。我们以弗洛伊德的社会历史观为例，俄狄浦斯情结是弗洛伊德最得意的发现之一，他是从欲望的对象客体来论述这一关系的。儿童以母亲作为性爱的第一个对象，这里是指“性爱的精神部分”，而暂时丢开了性欲的生理部分，这种情况按照弗洛伊德的看法已经是压抑的开始，因为性爱的生理部分被压抑了。以后儿童要独占母亲的欲望被父亲的存在所

① [瑞士]皮亚杰：《结构主义》，第81页，倪连生等译，商务印书馆1986。

否定,他便产生对父亲的敌意,直到这一情结被彻底压抑,儿童才会与父亲和解。这个理论被弗洛伊德用来解释历史与现实,从家庭组成到人类社会的发展都囊括无余。在《图腾与禁忌》一书中,他认为在原始社会中,人类对于性对象的选择第一个常为亲属,如母亲或妹妹,这已经为人类起源神话传说中大量的兄妹结婚繁育后代的故事所证明,这种故事几乎在各个民族中都有。于是人类所面临的第一个危险是乱伦的危险,是弑父娶母的欲望。为了防止这种内乱,古人确立图腾制度来禁止它。图腾本是以一种动物作为本民族的崇拜对象,而且大多数图腾都把这种动物说成是自己的先祖。出人意料的是,弗洛伊德在俄狄浦斯情结与图腾之间发现了共同点,并且以此作为自己研究原始文化的出发点,他认为:图腾崇拜有两个禁忌——禁止杀死图腾和禁止在同一图腾氏族的妇女中找配偶,同俄狄浦斯情节的两个禁条(不能谋害父亲性命与不能把母亲看成妇女)有惊人巧合。根据这一情况,弗洛伊德提出,图腾所崇拜的动物就是父亲。图腾的目的在于消除俄狄浦斯情结。他还构想了一幅历史图景:当初,强大的父亲自己独占一切妇女,并且把自己的儿子赶出家族,以防他们与自己争夺妇女与家产。愤怒的儿子们联合起来,杀死父亲,得到曾经为他所独占的妇女。弑父的不安和悔罪感使得儿子们决心防止此类事件的再次发生,树立图腾以为借鉴,使子子孙孙永远牢记这一点。可以说,弗洛伊德的俄狄浦斯情结有两方面的含义:(1)对于个性心理来说,它是一种内投射的典型,父亲的性权威成为超我的法权。(2)作为社会心理来看,从野蛮的无伦理心理向社会化的心理转换,社会道德和法律是在图腾禁忌的基础上建立起来的。弗洛伊德虽然没有直接使用西方文化与其他文化之间的比较,但他仍然是把西方作为文明社会的代表,而把一些非西方民族作为野蛮民族来看待的,在他的著作中也大量涉及非西方文化的思想特征。

这种方法的不足之处十分明显,弗洛伊德把无意识心理作为人类心理的主体,而且把心理看成是与社会历史相分离的个人性欲的产物。在他的理论中,完全没有没有社会现实的作用(effect)。可笑的是,在弗洛伊德的精神分析中,现实是只是作为精神病的病源存在,没有进入格局。现实也是一种消解的代码,它已经被移置于话语之中,成为一种被阉割的、被替代的存在了。在弗洛伊德精神分析的话语中,现实原则也是外在于心理机制的,它的发生过程也没有得到充分揭示。更奇怪的是,在弗洛伊德后期理论中大量加入社会文化研究的局面下,他反而淡化了现实原则。就在发表后期重要著作《超越快乐原则》之后,他在《抑制、症状与焦虑》(1926 年)中几乎不提曾经在他的理论中占有一定

地位的现实原则。他认为知觉意识(Pcpt—Cs)从外部和内部获得兴奋,"并且力图借助于从这些方面获得的快感和不快感,即根据快乐原则来指导心理事件的过程"。[①] 这样必然会使弗洛伊德理论受到批评。关于这个方向的批评见解中,苏联学者T.A.库兹明娜、N.博若维奇和N.G.波波娃等人的见解几乎是一致的,都是反对把个性无意识作为社会历史发展的动力。这就是波波娃所说的:

> 对于弗洛伊德主义来说,最危险的矛盾之一包藏在它对无意识的理解中:一方面,无意识是不依赖于外部世界的,但是另一方面,自然只在社会存在的条件下才获得意义,所以它们应当被人和人类的历史所触及。[②]

社会现实与人类心理的联系是马克思主义的基本观点,以此来作为批判弗洛伊德的利器早已不罕见。笔者当然肯定这种批判的方向是正确的,但是也要指出,问题不在于无意识这个概念本身,而在于弗洛伊德对于现实原则的处理是不能令人满意的。不承认社会历史的作用,当然这是精神分析自身的局限所决定的,并非其他外在因素所能改变。

最后要补充的是,对于这种方法的批判是后现代主义的重要内容,我们只要从德里达对它的批评就可以看出。对于后现代思维来说,后精神分学的拉康等人把现实置于"不在场"的观点是一个有巨大的醒世作用的逆反。笔者认为它的理论范式可以与现象学中的"加括号"来相比,虽然从认识方法上来说是对形而上学传统的一个改换,但显然是脱离现实的。这种思想的共时性认识完全否认历史的内容,已经并正在受到广泛的注意。德里达说:

> 形而上学的历史就像西方的历史一样,是这些比喻和转喻的历史。它的来源(请原谅 在此很少 论证并且为了更快地进入主题而做了过多的省略)是将存在不折不扣的规定为在场。可以证明,一切与基础、原则或中心有关的名称始终表示一种永恒的在场—eidos(本质)、arche(起源)、telos(目的)、energeia(现实)、oasia(存在)、aletheia(真理)、超越性、上帝、人等等……因此,对解释、结构、符号、游戏有两种解释方式,一种方式试图对真理或起源进行破解译……另一种不再转向起源,而是肯定游戏并试图超越人

---

① [奥地利]弗洛伊德:《抑制、症状与焦虑》,见《弗洛伊德文集》,第四卷,第203页,长春出版社,1998。

② [苏]尼·格·波波娃:《法国的后弗洛伊德主义》,第25页,东方出版社,1988。

> 和人本主义。因为人的称号就是这样一种存在物的称号……这种存在物梦想着完全在场、梦想确实的基础、梦想游戏的起源和终结。[①]

另外一种相当重要方式，就是把神话思维、古代人的心理与所谓"落后民族"的心理看成是一种心理遗传，是一种"集体无意识"，并且把这种思维特性与现代社会文化进行比较。我们以精神分析学的另一种重要理论来说明它。

卡·古斯塔夫·容格(Carl Gustav Jung, 1875—1961)原是一位瑞士心理学家和精神病医生，曾在法国巴塞尔大学学习，师从著名心理学家皮埃尔·热奈特。后追随弗洛伊德从事精神分析学研究。因为与弗洛伊德的见解不同而自立门派。容格的学术研究横贯多种领域：心理学、神话学、民族学、人类学等。他的著作中，以《无意识心理学》、《心理类型》、《精神结构》、《心理学与宗教》、《心理学与文学》、《分析心理学》等最有影响。在比较文化史方面，容格的主要观点是集体无意识。他主张以一种历史的眼光来看待无意识和心理过程。所以要把现代心理学的共时性模式与历史精神发展史的模式结合起来，才有真正的心理学。无意识也是一个不断成长的过程，与意识相比，无意识的历史更为长久。无意识是人类记忆的宝库，它积累了人类长期历史中所具有的本能。在无意识中，起决定作用的是千万年来的经验因素，因此是无意识与集体的人共同决定了人类百万年的历史。这样，无意识也就具有双性特征，它是老年也是青年，它是永恒的。由于无意识的这种特性，所以容格把它说成是集体无意识：

> 集体无意识是精神的一部分，它与个人无意识截然不同，因为它的存在不像后者那样可以归结为个人的经验，因此不就为个人所获得。构成个人无意识的主要是一些我们曾经意识到，但以后由于遗忘或压抑而从意识中消失的内容；集体无意识的内容从来就没有出现在意识之中，因此也就从未为个人所获得。它们的存在完全得自于遗传。[②]

决定一个民族文化基本特性的就是这个民族的集体无意识，这样比较文化研究的主体就是不同民族的集体无意识，是它们之间的比较。具体而言，集体无意识主要是原型，这是一种形式，它指的是那些"自亘古就存在的宇宙形象"，也就是一种原始意象(primordial images)，虽然容格有时也把原型与原始意象分别使

---

① [法]德里达：《人文科学话语中的结构、符号与游戏》，汪家堂译，见《上海文化》1995(5)97—106。

② [瑞士]容格：《心理学与文学》，第94页，冯川译，生活·读书·新知三联书店，1987。

用,但总体来说是二者是统一的。

> 原型概念对集体无意识观点是不可少的,它指出了精神中各种确定形式的存在,这些形式无论在何时何地都普遍地存在着。在神话研究中它们被称为"母题";在原始人类心理学中,它们与列维-布留尔的"集体表现"概念相契合;在比较宗教学的领域里,休特与毛斯又将它们称为"想像范畴";阿道夫·巴斯蒂安在很早以前则称它们为"原素"或"原始思维"。[1]

"原型"这个词原起自于柏拉图,经过容格的发展,以后又在加拿大学者弗莱(Nothop Frye)的学说中进一步丰富,成为比较文化的一个重要概念。比如不同民族的心理与性格可以通过他们的心理得到展现,并且通过比较可以发现他们的异同之处。如容格就对中国西藏地区的"唐卡"绘画十分感兴趣。他认为其中有一种图形特征,这是一种方形与圆形结相合的图案,几乎西藏历代绘画都在重复这一图形。这就是世代流传的原型。这种图形也可能在别的民族文化中出现,而且会产生变异。其他如宗教绘画中常见的曼荼罗、美人鱼、海妖等也是类似的原型。这种原型艺术、宗教、文学等方面重复出现,不断反复,形成了民族文化的历史与特征。按照容格的说法,只要把不同民族的原型进行比较,就可以形成基本的区分与理解,如基督教的十字架、佛教的莲花宝座、中国道教等的阴阳交合的图形、伊斯兰教的星月图形等,分别是民族心理的表征,这种心理的外化,就构成了文化。虽然社会在发展,但民族心理原型是稳定的,它决定文化的遗传与流传。

容格的集体无意识理论对于西方的历史文化研究有较大的影响,后世的文化学者进一步把它运用于文学艺术、历史文化的研究之中。但从总体来说,这种理论的非理性因素是明显的,神秘主义充溢其中,使它不断受到质疑。另一方面,类似原型等心理学概念,一直没有得到生物学或遗传学的科学试验的证明,这也不能不是它的悲哀。

以上,我们分类研究了比较文化的主要方法。需要说明的,任何学科的研究方法都是在不断发展变化之中,比较文化这样的综合性学科也不能例外。近年以来,比较文化的研究方法越来越向多元化的方向迈进,多种多样的研究方法已经成为主要的趋势,这是我们必须注意的。

---

① [瑞士]容格:《心理学与文学》,第94页,冯川译,生活·读书·新知三联书店,1987。

第四章 B IJ.AOWENHJAXUE

世界三大逻辑与文化关系

我思故我在。

——笛卡尔

□世界三大逻辑体系：

中国《墨经》逻辑，印度佛经逻辑，古希腊亚里士多德逻辑

□深入不同文化类型所产生的思维根源，创立文化逻辑研究

□不同逻辑体系衍发出不同的思维方式，不同的思维产生相应的语言符号

□思维与语言对人类文化的不同有重要的作用

第一节　世界三大逻辑体系的文化源流

我们在关于文化的定义中已经指出，逻辑是文化的重要构成。这一特点虽然已经为不少学者所认识，而事实上，从不同的逻辑来区别不同文化的特性，这一重要的工作还没有真正取得进展。在任何一种民族文化发展的历史上，思维方式特别是逻辑体系与语言，在民族文化中都是的核心构成之一。语言与逻辑以不同方式影响文化，语言好比是服装，直接而鲜明地表达着一种文化的特色，比如汉字、阿拉伯文字、拼音文字，都最形象地展示着各自的特性。但是，语言毕竟只是一种符号系统，尽管经过西方的"语言学转向"、"语言飓风"等的冲击，语言在西方文化中的地位已上升到史无前例的地位。但是，语言符号毕竟不能完全取代意识，中国古人所说的"言不尽意"，刘勰说的"意翻空而易奇，言征实而难巧"，其中说明了深刻的道理，语言仍是有先天不足的，它不能完全取代意识。而逻辑就是人类思想意识的最主要构成，所以它有不可替代的地位。比较文化学以不同文化体系与类型为研究对象，它就必须对于各种文化的逻辑体系进行比较。熊十力曾经说过：

> 吾尝言，今日治哲学者，于中国、印度、西洋三方面，必不可偏废，此意容当别论。佛家于内心之照察，与人生之体验，宇宙之解析，真理之证会，皆有其特殊独到处。即其注重逻辑之精神，于中土所偏，尤堪匡救。……使吾binding近当东距今五怀自存，而且为全人类幸福计者，则导欲从理，而情莫不畅，本心宰物，而用无不利，异生皆适于性海，人类各足于分愿，其必有待中、印、西洋三方思想之调和，而为未来世界新文化植其根，然则佛学顾可废而不讲欤？[1]

这段话中虽然有不少偏颇之处，如中国文化中的逻辑也是相当发达的，不宜轻易否定等。但他所说的三种思想方式的比较与融合，不仅对于哲学研究是必要的，对于整体的文化研究也是十分重要的。这种比较的目的是什么呢？其实作为一种科学研究，比较文化又应当有自己特有的逻辑与认识论。也就是说，它不能以某一种文化中的逻辑与认识方式来作为定规，而应当逾越不同文化，用

---

[1] 熊十力：《佛家名相通释》，第3～4页，东方出版中心，1985。

具有比较特征的文化逻辑和认识观来分析具有不同传统的文化现象和规律。这就是我们研究世界主要文化的逻辑体系与认识论的意义所在。

近代以来，由于西方文化在世界文化发展中起了重要的推动作用，它的逻辑和认识方式也给其他民族以重大影响。西方的逻辑是以古希腊亚里士多德的逻辑体系为基础的，虽然以后有很多学者努力想改变这种状况，但由于不能建立完善的、可以取代亚氏逻辑的新体系，始终不能成功。虽然如此，但亚里士多德的逻辑并不是惟一的逻辑体系，它并不是完全不可取代的这一观点本身，却日益为人们所接受。特别是全球化时代的到来，这一看法正在有越来越大的影响。笔者近年来在一系列论著中，一直在阐发这一理论。

从世界文化来看，有三种重要的对于民族文化形成发生作用的逻辑体系：

1) 中国古典逻辑：其中以《墨经》逻辑为代表，产生于公元前5世纪，主要是墨子(公元前470—前381年)在著作中完成了这一逻辑体系，其余有邓析、尹文、申不害、惠施、公孙龙、恒团、荀子、韩非等人的著作，也涉及逻辑问题，对于中国古典逻辑有较大贡献。它的代表著作是墨子的《经上》、《经下》、《经说上》、《经说下》、《大取》、《小取》等。

2) 印度古典逻辑：其中最为重要的是佛教逻辑，也称因明逻辑。以佛教学者陈那(生卒年不详，约为公元前6—前5世纪)、护法、法称等人的学说为代表，主要著作有《因轮抉择论》(陈那)、《集量论》(陈那)、《因明入正理论》(商羯罗主)、《唯识三十颂释》(护法)、《广百论释》(护法)、《正理滴论》(法称)、《释量论》(法称)等著作。

3) 古希腊亚里士多德逻辑：古希腊逻辑学开始很早，但直到亚里士多德才真正形成了严密的逻辑学体系。也就是公元4世纪。亚里士多德的主要著作有《工具论》(其中有6篇逻辑学论文：《范畴篇》、《解释篇》、《前分析篇》、《后分析篇》、《论辩证常识论》和《辩谬篇》)，《形而上学》(主要是关于矛盾律、排中律及同一律等相关讨论)。

这三大逻辑体系都曾对世界古代文明发展起了重大作用，它们的目的都是推动人类理性思维的进步，提高人类的思考能力，其根本目的是一样的。但是它们又各有自己的特点，并影响到各自民族的文化的思维方式等相关方面。因此，比较文化中先要对于它们的主要特征进行分析。

第二节　中国的古代辩证逻辑:《墨经》逻辑

首先是中国《墨经》与西方亚里士多德逻辑之间的比较。从两大逻辑体系的作用与功能来说,是十分相似的,它们都是作为人类思维的形式化工具来进行了自觉的建构的,目的都是为了人类思维的进步服务,是一种科学精神的理论模式。先秦时期,中国的理性思维发展到了一个高潮,诸子的学说互相争鸣。其中孔、老、庄、韩、荀、孟等人关于"道"等思想观念的讨论是十分重要的。但是,关于理性精神自身的模式和工具的研究,却是墨子的独特贡献,这就是逻辑学的建构。如果没有这种逻辑建构,就不会有中国理性思维的总结与提高,不会有文化的进步。同样,古代希腊学术中,尽管苏格拉底与柏拉图等人把希腊哲学推进到史无前例的地步,但是,亚里士多德的逻辑学体系却以对于思维形式自身的总结发展为特征,从而为希腊文化以后的发展奠定了基础。

但二者毕竟有不同之处,有学者指出:

> 如果一定要比较亚里士多德同墨子思想之异同的话,似乎亚里士多德是科学—工具精神,而墨子则是工具—科学精神。我们正是通过"工具精神"和"科学精神"来理解墨子及其逻辑学体系在中西比较文化学方面的地位和价值的。[①]

这种见解是有一定道理的。但我们还要进一步指出:两种逻辑体的不同是明显的,中国的逻辑可以说是一种超越了的形式逻辑,这并不是说它是无用的,相反,它与形式逻辑同样是反映人类思维规律的。而且《墨经》中有大量的形式逻辑内容,同时它又不限于形式逻辑。它是一种早期的辩证逻辑,它的早熟是它的优势,但毕竟是一种朴素的认识方式。一种是东方的逻辑,以辩证关系为主体的逻辑。另一种是西方的逻辑,以认识方式为主体的逻辑。而且这不仅是两种逻辑体系的不同,也是与其相关的两大文化体系的不同。古希腊文化中的科学性与工具性是统一在一起的,重视人对自然的科学掌握与通过工具来改造自然。而中国文化中,从人与社会的联系方面,重在对于社会生活的科学理解,并且把工具的实用性放到重要地位。特别是一种"求治"的方略,更为中国文化所重视。这一特性在中国文化中有持续性,不但墨家如此,就是儒家也重视对于社会现实的研究,重视把文化作为一种社会力量作用于社会。儒家以"礼"为

① 庄春波:《墨学与思维方式的发展》,第22页,中国书店,1997。

中心的治国方略,从根本上来说,就是一种文化的工具性表现。工具总是实践性的,科学以理论为特性。所以对于中国文化特性判断上,有的学者就认为中国文化是"实践理性",其实这个说法是相当错误的。笔者已经多次指出,中国文化与希腊文化没有本质的区别,都是理性的文化。只是中国人的思维方式与西方有所不同,这种思维方式并不是所谓"实践理性",而是一种辩证性思维,这种思维从《易经》到后世的文化经典中是持续的。整个中国文化可以说是以入世为主题的,其中又有区分。儒家的入世与墨家有所不同,墨家的逻辑工具精神恰恰是儒家所缺乏的。于是,这也就引发了中国文化中一种重要的现象的发生——"墨学终古"。

墨学的历史命运不只是一种学说的兴衰,而且是中国文化发展史的一种象征,我们可以从中看到中国文化与西方文化不同的运动轨迹,千古之谜可以从中得到索解。墨学其实在汉代之前还是居于主流地位的,虽然它已经由于其学说与孔学有较大差异而受到攻击。第一个起而攻击墨学的就是孟子,他把墨子与杨朱并称,认为两人的学说都是危害天下的异端邪说。虽然已经开了非墨的先河,但事实上,直到汉代,从韩非、庄子等人对于墨学的评价可以看出,墨学仍然是最重要的学说之一。庄子称赞墨子"真天下之好也………才士也夫",相反,庄子对于孔子却不时有几句贬词。而韩非以儒墨并为天下之显学,可见当时墨学地位之显赫,非后世所比。这种情况一直持续到汉代,汉代董仲舒的"独尊儒术"主张有一个重要的理论基础,这就是"五行学说"。由于五行观念的兴起,具有理性认识特性的墨学不得不退居后台,社会思想观念的变化,墨学与儒学渐不相适应,形成了墨学"尘埋终古"的局面。墨学的湮没其实是中国文化转型的一个标志,先秦诸子是中国理性精神的杰出代表,是他们首倡科学认知,反对原始宗教,主张古代民主,创造了世界公认的一种文化的经典形态,这是中国文化中最光辉灿烂的一章。

笔者认为,这里我们要注意中国文化中一种最重要的特性——一种无神论的文化精神——这是历来人们很少注意的。中国的先秦诸子其时代与古希腊雅典文明大约同时,而且二者有基本相同的性质,作为东西方古代文明形态的创造者,他们都是不朽的。同时,中国的先秦文化又有古希腊雅典文化所缺少的素质,这是由中国文化特性所造成的。正是先秦诸子发展了中国六经所具有的反对原始宗教,提倡百家争鸣的科学研究精神,孔子、庄子、墨子等重要思想家基本都是无神论者,他们的所谓"天"、"道"、"天道"、"气"等重要概念,都与西方的宗教是不同的,从本质上是无神论的。这正是先秦诸子超越雅典人的地

方，即使是苏格拉底、柏拉图、亚里士多德等人，在这一方面也是无法与先秦诸子相比的。一定程度上，笔者认为中国的先秦文明是一种早熟的文艺复兴，正是先秦诸子所弘扬的以人为本的观念，"不言怪、力、乱、神"，驱散了殷商以来的原始宗教的迷雾，使中国文化的基本形态得以确立，并且影响到以后的发展。这与西方文艺复兴的历史作用相比，有过之而无不及。所以我们可以说这是一种早来的文艺复兴，我们可以推测，正是有了先秦文明，中国才没有出现神学统治的历史时期，没有出现"野蛮的中世纪"，不但使中国人少走了一段弯路，而且使中国人的精神世界与西方不同。在这一历史过程中，墨学与儒学一样是中坚力量，而且一定程度上在其前期，墨学的贡献更大一些。

另一方面，从性质上来看，墨学是一种中国的古代理性精神代表，它不同于其他学说，它的逻辑创造、它在自然科学上的贡献如它对于物理力学的论述（《经上》："力，形之所以奋也"。《经说上》："力，重之谓下，举重奋也。"等）；它在数学上的贡献（如关于几何学的《经说上》"次，无厚而后可"）；它的"法仪"思想，它的反礼乐厚民生，都充分显示出一种古代科学主义的精神，它与古希腊哲学一样具有理性特性。所以，墨学的沉沦，其实是中国人的一种选择，中国人没有完全把这种科学主义理性作为自己的文明的主要构成，从而走上了与古希腊、古代印度完全不同的一条道路，这的确是一个值得深思的历史现象。这就使得中国文化不同于西方的理性，先天避免了理性中心的偏颇。"墨学终古"无论是为其悲哀还是为其感慨，都只能说是一种历史的必然，这种必然性的形成是由中国文化的内部结构所决定的，并不只是个别的儒学家所能决定的。但从另一方面来看，中国墨学并没有完全与中国文化相脱离，它只是深深融入了中国文化的内部，成为了一种更内在的精神核心，所以它在中国文化中发挥着更重大的作用。

第三节　印度佛学逻辑（因明学）

与中国《墨经》逻辑相比，印度逻辑早就举世瞩目。它作为古代逻辑与古希腊亚里士多德的三段论几乎齐名，后世的研究者很多。同时，印度逻辑传入中国，对于中国文化也发生了相当大的影响，以后被发展为因明学。"因明"二字就是梵语"费都希陀"的意译，因是依据，明是智慧，因明作为一个逻辑体系，研

究推理、论证逻辑形式，同时包括一些如何认识对象的量论部分。因明学虽然起源于印度，但在中国获得了巨大的发展，唐代慈恩大师窥基著的《因明入理论疏》对于陈那及商羯罗主的新因明学论进行了详细论证，对后世影响很大。

所以，它的历史地位与特性也就有一种比较的视域。

那么，印度逻辑学与古希腊逻辑学之间的异同如何呢？俄国学者舍尔巴茨基曾经这样说道：

通过欧洲的，主要是希腊的逻辑体系与印度的主要是佛教的体系的比较总结，我们可以看出：

1）人类思维有一个构成其本质的基本程序，希腊有与印度致力于追求这一本质，希望对其实质与形式加以明确的分别。这一程序便是比量或三段论。比量过程与一般的思想对佛教来说是一回事，因为知识的来源只有比量与现量两者，它们同感性与知性是相当的。

2）无论在欧洲还是印度，这种探索都受到一般的哲学立场的限制。希腊哲学家们眼中的世界是现实化的了概念的有序体系，诸概念的全体或部分的联系与非联系都由三段论式来规定。印度哲学家将世界视为点刹那的迁流，其中有的点被凝固化的概念另加以说明，并由造作的人类在其预期性的行动中把握。

3）希腊的逻辑科学将演绎式规定为三个命题的系列，其中有三项；并随各项在三个命题中的位置变化而产生十九个式（Moods）的可靠论断。而印度逻辑学则将比量规定为一种认识和把握真实的方法。这种方法不如现量那么直接，但却经过两种概念的必然联系这样的表层结构而间接认识实在。

4）事实上，欧洲逻辑学并非不了解三段论包含了推性认识的内心过程。不过对于那以主谓词位置可互换的三命题充分传达的东西说来，这一过程被认为是不完善不完全的形式。相反，印度的逻辑中比量式是服从内心的推理过程的，这是一种在命题上规定三项之间相互关系的方法，因而三项在相应命题中各有固定位置。

5）尽管对于亚里士多德，三段论还是归纳法和演绎法的一般形式，但他的后学将三段论严格限于演绎性质的。随着现代归纳法的抬头，严格的演绎三段论的地位便动摇了。它被许多哲学家指责为无用的经院哲学形式，对知识过程说来毫无作用。在印度逻辑中，演绎与归纳不可分离，相互包容，互相证明。演绎之先不可没有归纳，即令是纯演绎学也有归纳的基础。另一面，如果归纳不进而与特殊事例结合应用，也是无意义的。

……

欧洲的逻辑理论中,分析性的与因果性的联系规律,充足理由以及分析与综合判断的结合问题都不在三段理论中讨论,而在印度逻辑中,它们是一个整体。理智(intellect)只是理由(reason 因)的别名,而理由本身不过是充足理由或者代表了同一与因果两大原则的形式统一体的原理。一般的理由与具有三相规定的三段论的理由之间并没有什么区别。①

舍尔巴茨基虽然在佛教逻辑研究中享有盛名,却也是"盛名之下,其实难副",他在研究印度佛学的著作中多次涉及中国学术,特别是对于中国先秦学术也轻易地发表了许多看法。不过这些看法正好表明了他并不了解中国学术,特别是对于中国古代逻辑学竟然是一无所知。这对于一位世界古代逻辑学者来说绝对不是好事情。

从总体来看,印度逻辑与亚里士多德逻辑是同一类型的,主要表现于它们的共同的形式。逻辑特性,它们都是一种认识工具逻辑,可以表达为一种思维判断形态与语言逻辑形式,这是它们的共同主要特征。思维判断形态是指它们以思维活动的过程特性为描述对象,把思维活动程式化。所谓程式化指的是它们都以发现思维的规律为目标,企图用一个公式来归纳思维。它们之间的不同只是亚里士多德用了三段论,而印度佛教逻辑或称因明学则是一种五段论或是其他形式。

特别是后期因明学变五支为三支之后,与亚里士多德的三段论几乎完全相同。有学者曾将新因明的三支作法与形式逻辑的三段论作过比较:

【三支作法】

声音是无常的,
因为是人工造作出来的,
凡是人工造作的都是无常的,犹如瓶等。

【三段论】

凡是人工造作的都是无常的,
声音是人工造作出来的,
所以声音是无常的。

① [俄]舍尔巴茨基:《佛教逻辑》,第 365~366 页,宋立道、舒晓炜译,商务印书馆,1997。

正像中国学者沈剑英所指出的那样：

> 由以上的比较可以看到，因明三支与逻辑三段主要在前提和结论的次序上不同，其实质并没有什么不同；它们在思维形式上是一致的。①

正因为印度逻辑与希腊逻辑有这种本质的相同，它们的思维形式也就有相同的方面，从而影响到它们的文化，在它们的文化中形成了重要的相同特征。

值得注意的是，中国古典逻辑的辩证性与中国文化的特性与西方与印度不同，它早已预示了西方在近代以后，特别是14世纪之后才发展起来的辩证法。这就表现于中国文论中的古典逻辑与辩证法一直是合一的，也就是恩格斯所说的"关于思维及其规律的学说——形式逻辑和辩证法"是合而为一的。形式逻辑是关于思维的学说，而辩证法是思维规律，在中国古典逻辑中两者在一种文化综合观念中合为一体了，这是中国文化思维的一种特色。从这个观点来看，中国文化与西方与印度的文化发展互异，绝不是偶然的，而是有一定理性思维基础的。

第四节 古希腊亚里士多德逻辑

古希腊逻辑对于西方文化有怎样的作用？特别是亚里士多德逻辑学与整个西方文化之间有怎样的联系，这种关系对于西方文化的发展起到了什么作用？这个问题为千百年来西方文化研究者争论不休。从最普遍的意义来说，亚里士多德逻辑体系的确立对于西方文化发展有重大意义，它是人类理性发展的标志之一，西方文化以理性进步为指归，所以对于这种逻辑的历史作用是评价甚高的。甚至受到西方文化影响的阿拉伯人，也对于亚里士多德逻辑表示出极高的赞美。把它作为西方文化的精华，加以推广。但是，也无可讳言，随着人类历史的进步，对于这种逻辑体系的反思也在深入，越来越多的学者看到这种逻辑体系的不足之处。从文艺复兴开始，西方学者已经感到亚里士多德逻辑的局限性，弗朗西斯·培根、笛卡儿、莱布尼茨、康德、黑格尔等杰出学者都曾经指出，亚里士多德逻辑虽然对于西方有重要贡献，但它不是万能的，作为一种规则，它不可能包括事物本身的发展规律，规则不等于规律，更不能取代规律。

---

① 沈剑英：《因明学研究》，第31页，东方出版中心，1985。

西方形式逻辑与辩证法是分离的，这就使得二者之间产生对立，这种对立西方学者早已注意到了。培根说：

现代通行的逻辑只是用以确定基于一般所接受的观念的错误，并且把这些错误固定下来，而不能用来帮助探求真理，因此它只是有害无益的。①

当然形式逻辑还并不能认为是"有害的"，培根所说的是亚里士多德逻辑中的人类思维与自然之间的对立，人类思维永远不能与自然同一，人不能绝对的"齐物"，这一点庄子早已见到。所以培根在《新工具》中说亚里士多德"他以他的逻辑败坏了自然哲学；他以各种范畴范铸出世界"。② 这种认识的根源在于形式逻辑与辩证法的分离。没有辩证法，形式逻辑只能是一种工具，它不可能创造知识，正像洛克所说："三段论最好也只是一种利用我们已有的为数不多的知识进行斗争的技巧，而不会对知识有什么补充。"③ 这也是笛卡儿的看法，他说过："在逻辑学中，它的三段论和它的大部分其他条规都只能用来帮助说明我们已知的另外的东西，而不能去研究这种东西。"④ 可见这些西方文化巨子毕竟见识深远，他们早已看到了西方逻辑只有工具特性，不具备辩证思维方法，其缺陷是严重的。但他们身为西方学者，毕竟不能认识到这种工具性其实植根于西方文化深层，想克服它也不容易。在近现代以后，终于导向了所谓工具理性的泛起。也只有发展到这一层次，其内在的冲突暴露得最为充分，终于被哈贝马斯等人所否定，这也是一种"理性的毁灭"。重温了杰出的西方思想家与学者对于西方逻辑的批判，再看世界逻辑体系就更为清楚了。受西方中心论和后殖民主义观念影响，列维－布留尔等人将西方的逻辑看做是惟一有价值的，同时，把他所并不通晓的中国逻辑贬低为原始思维，这其实是"小儒哓哓"，信口雌黄。事实上正与此相反，中国古典逻辑是一种高级的辩证逻辑。这一论断同样来自一位著名的西方学者，对东西方科学史都有深刻研究的英国科学家李约瑟博士说：

当希腊人、印度人很早就考虑形式逻辑的时候，中国则一直倾向于发

---

① 参见《十六—十八世纪西欧各国哲学》，第9页，生活·读书·新知三联书店，1958

② [英]培根：《新工具》，第35页，商务印书馆，1984。

③ 转引自[苏]П.В.柯普宁《作为认识论和逻辑的辩证法》，第29页，彭漪涟等译，华东师范大学出版社，1984。

④ 参见《十六—十八世纪西欧各国哲学》，第109页，生活·读书·新知三联书店，1958。

展辩证逻辑。[1]

看到中西逻辑不同之处的还有中国哲学家冯契，他指出：

> 在西方，长期以来，科学与形式逻辑的关系密切，而中国古代哲学、科学的发展则与辩证逻辑的关系更为密切……[2]

而且不仅是科学、哲学，同样属于理论范畴的文学理论，当然也有相同的特点。中国文论中可见一种整体的、综合性的辩证观念，而西方文学理论则可以说是以形式逻辑为认识论基础的，在其古典文论中就已有希腊形式以逻辑为中心的思维特征。而印度古代文学理论虽然某些思维特征方面与西方有相近之处，但仍然保持一种逻辑思维特性。

第五节　核心范畴比较论

逻各斯、因果论、道逻辑作为一种思维工具，其实也是哲学的一种组成部分，或者说它是通过哲学来作用于整个文化的。所以世界这三种逻辑在其历史发展中，都与各自的哲学观产生了一定的对应关系，并且在这种对应关系中，形成了相当重要的文化观念。反过来，由于逻辑本身是工具性的，它也是抽象的，所以无论是三段论、墨辩还是因明学，它们的应用范围都是有限的，一定程度上，它们都不是通俗的，不是为大众所熟悉的。但是，它们所对应的观念则是社会所普遍重视的，并且通过这观念对于整个文化产生作用。特别是一些中心观念，如中国文化中的道、气、理等，西方的存在（heing）、逻各斯（logos），印度的因果论（pratitya－samutpada，也就是缘起论）、味、空（Karman），等等，它们都是各自文化的中心，代表了一种文化的特性，作为一种文化的精髓，它们也受到当代世界的普遍关注，人们日益理解它们的意义与特性。我们则要对于它们彼此之间及相对应的逻辑体系之间的关系进行研究，并且从这种研究中，发现与之相关联的逻辑与文化的差异，从重要哲学范畴来把握文化差异。

---

① 转引自张岂之《21世纪关于传统文化应深入研究的几个话题》，载《新华文摘》，1999(9)154。

② 冯契：《逻辑思维的辩证法》，见《冯契文集》，第二卷，第140页，华东师范大学出版社，1996。

逻辑是民族文化的意识结构，它是一种理性的成分，相反，神话与宗教则是民族文化的无意识成分。一个民族的文化中，逻辑与宗教之间主要有三种发生类型：(1)时间顺序型。如先宗教后逻辑型。可以说在中国文化中表现得比较典型，中国上古时期的宗教特别是萨满教、占卜术等曾经占据了重要的地位，直到《易经》中才产生逻辑的萌芽，春秋时正式形成了逻辑体系。商周甲骨文金文资料中，最重要的就是占卜祀天等活动。这些文字本身在一定程度上是神祀活动的产物。(2)逻辑宗教分离型。如埃及与希腊较早地发展了几何学，有了早期逻辑概念，他们也有早期宗教，但他们的宗教与逻辑学是分开的，所以在其文化中，宗教观念并不影响到逻辑。(3)在印度文化中，宗教与逻辑的结合为一。佛教与逻辑同时发展并且紧密结合，这就出现了不可绝对分开的概念。正因为这样，逻辑与宗教的作用方式也就相异。在古希腊罗马时代，逻辑学并没有直接与宗教结合，所以其文化中的理性、意识的倾向是明显的，逻辑居于中心地位。在中国文化中同样，由于先秦宗教已经被后起的辩证理性所取代，辩证理性把墨辨逻辑与儒学结合，对佛学与道学也进行了理性的检验，所以在它的概念中，无意识的成分是不太多的。而在印度化与基督教的文化中，逻辑、理性与宗教观念结合了起来，理性与非理性、意识与无意识之间的犬牙交错的状态，使得它们的文化现象异常复杂。这样，其中心概念与文化各种层次之间的联系也就十分多样。如逻各斯范畴曾经对于希腊有较大影响，但随着时代发展，特别是中世纪以来，它的影响虽然历经文艺复兴与复古主义等的极力宣扬，但仍然是有限的。相反，"存在"或是"是(being)"等观念却越来越重要，所以，我们把逻各斯作为西方文化中心观考察时，一定不能忽略其相对性。

在三种文化的这种逻辑—观念透视中，我们选取一些中心性的哲学概念以进行比较研究。这就是：代表了希腊逻辑特性的逻各斯与存在；代表了印度逻辑特性的因果论等；代表了中国辩证逻辑特性的道。

1. 逻各斯与存在

逻各斯是古希腊出现最早的哲学概念，据说赫拉克利特是逻各斯的提出者。他认为人类应当自觉地研究正确思想的科学，具有思想的能力。思想的正确与否，是由逻各斯来判断的。从那以后，逻各斯成为了古希腊思想的核心观念之一。以后的重要思想家如巴门尼德斯、齐诺、苏格拉底等人都直接或间接地讨论过逻各斯。根据西方的希腊学专家研究，逻各斯作为一种早期哲学观念，它的意义分歧很大，甚至多达11种。其最初的意义是指事物的普遍性原则

和发展规律，以后逐渐分化出言说、思想和理性的意义。我们认为，逻各斯在思想方法这观念层次上，主要有两种意义：其一，它就是希腊逻辑的早期名称，以后的柏拉图逻辑、亚里士多德逻辑都是从它发展来的；其二，逻各斯作为一种思维方式，与古希腊的辩证法是同一的。拉丁文中的辩证法（dialectics）逻辑学（logic）两者是通用的，在弗朗西斯·培根的《新工具》中，两者是在同一个意义上交替使用的。[①] 这也同时证明了恩格斯的一个有名的论断：在思维科学中，逻辑与辩证法是同一的。他曾说过："一旦对每一门科学都提出了要求，要它弄清它在事物以及关于事物的知识的总联系中的地位，关于总联系的任何特殊科学就是多余的了。于是，在以往的全部哲学中还仍旧独立存在的，就只有关于思维及其规律的学说—形式逻辑和辩证法。其他一切都归到关于自然和历史的实证科学中去了。"[②] 柏拉图的《巴曼尼得斯篇》中也说到过"辩证法"的根本作用是作为人类的哲学能力，特别是作为推理能力而存在的。这一点，恰恰又与中国古人是不谋而合，中国古代逻辑就被称为"辨"，例如，《墨经》也就是《墨辨》，墨子的逻辑就是墨辨。而且"辨"这个词特别值得注意，它还有"思考"、"言说"、"辩论"等意义，孟子曰，君子必辨，即是此意，可见，中西古代哲人的思考方式中有许多相同之处。

我们先从古希腊逻辑的产生基础来看它的性质，逻各斯的产生基础是数学与几何，特别是埃及与希腊的几何学，是产生逻辑的直接原因。希腊人的几何学起于埃及人的几何学。尼罗河流域的土地由于经常被泛滥的洪水所淹没，产生了以土地的划分与计算为主的埃及几何学，同时，经商的腓尼基人也把商业运算方法传入了希腊。希腊人具有理论研究的才能，把这些知识发展成为一门科学，这就是几何学。几何学的原理是建筑在演绎基础上的，有了演绎与推理，逻辑体系的产生就是水到渠成了。所以逻辑学在西方的形成并不是偶然的，亚里士多德逻辑体系的产生是有其历史原因的，正像 M. 克莱因（Morris Kline）所说：

> 希腊人在搞出正确的数学推理规律时就已奠立了逻辑的基础，但要等到有亚里士多德这样的学者才能把这些规律典范化和系统化，使之形成一门独立学科。[③]

---

① 关于两者的关系，可以参见[英]培根《新工具》（第 2 页，商务印书馆，1986）的译者按语。

② 《马克思恩格斯全集》，第 20 卷，第 28 页。

③ 转引自《古今数学思想》（第一册），第 62 页，上海科学技术出版社，1979。

这是与中国的道之间不同的，中国的道的产生与古代数学之间没有直接联系，而是与“道路”等直观的现象之间有关的。两者的区别是明显的，中国的道产生于具体的、直观的形象，并且从这种形象上升到理性的抽象，而且还原到现象的表述。而西方的逻各斯与逻辑则产生于数学与抽象，它被归纳后成为一种思想的工具。这种区别是重要的，而且是有代表性的，它们分别展示了中西思维的重要差异：一种是从形象开始，进而发展为抽象的方法，而最后还原为具体的、实践的形象形态。这一过程使中国思维始终保持一种辩证性，这种辩证性本原是由于形象与抽象在这里是并存的，而不是对立的。西方思维则以具有抽象特性的数学原则出发，达到逻辑的体系，规范了抽象的思维。这就使得它具有一种思维工具的特性。但由于对形象的否定，它不可避免地走向了一极中心，即理性的中心，也就是逻各斯的中心，失去了辩证性。

特别要指出的是，近年来，不少学者都注意到逻各斯与中国的“道”之间有相当的一致性，如它们最初意义都有言说之意，都有思想之意等。中国学者钱钟书早就在其《管锥编》中指出：道与逻各斯在很大程度上是可以“相参的”①。钱氏之谓即中国的“道”兼具道理与言说二意，与逻各斯的兼“理”(ratio)与“言”(oratio)二义相对。张隆溪的《道与逻各斯》一书，也是从同一思路来对两者进行比较研究，特别注重《老子》中的“道可道，非常道。名可名，非常名”与西方相应观念之间的比较。我们认为，这种比较研究是十分有益的，可以对中西哲学观念的发生学、阐释学方面有较深入的探讨。

其实从西方文化史来看，对于亚里士多德逻辑的批判并非始于今日。这个逻辑体系的历史功过早已经是众说纷纭了，对于它的批判，有各种不同的看法，有来自逻辑学本身的，更有来自哲学和文化层次的批判，特别是从文化层次对于亚里士多德逻辑体系的反思，无疑对于理解西方文化有重要意义。历史的批判并不会过时，当代的批判往往就来自历史的批判，从一定程度上可以说，历史的批判就是批判的历史。我们可以把这种批判划分为以下几个方面：

其一，对于西方逻辑排除感性认识，把推理作为认识的惟一方式的观念批判：

从历史来看，进入中世纪之后，由于经院逻辑的发达，西方逻辑学也走入歧途，成为神学的工具，与现实分离，表现于思想特性上，就是向纯粹型思辨方式发展。因此，使逻辑学返归现实，返归人类思维的现实与实践感性，已经成为时

① 参见钱钟书《管锥编》，第二册，第408页，商务印书馆，1979。

代的要求。文艺复兴运动是一场解放思想的伟大运动，人们关于这一运动的论著已经多如牛毛，但其中很少有人提到这样一个重要的事实：这一运动首先是人类思想能力的大解放，其解放的主要方式就是反对经院哲学中的逻辑方法。笔者认为这是非常重要的，它与反对神学教条是一致的。杰出的思想家培根提出所谓思想的新工具，以取代传统西方逻辑（logica），他指出：

> 我提议建立一列通到准确性的循序渐进的阶梯。感官的证验，在某种校正过程的帮助和防护之下，我是要保留使用的。至于那继感官活动而起的心灵动作，大部分我都加以排斥；我要直接以简单的感官知觉为起点，另外开拓一条新的准确的道路，让心灵循以行进。这一点的必要性显然早被那些重视逻辑的人们所感到；他们之重视逻辑就表明他们是在为理解力寻求帮助，就表明他们对于心灵的那种自然的和自发的过程没有信心。但是当心灵经过日常生活中的交接和行事已被一些不健全的学说所占据，已被一些虚妄的想像所围困的时候。这个药方就嫌来得太迟，不能有所补救了。因此，逻辑一术，既是（如我所说）来救已晚，既是已经无法把事情改正，就不但没有发现真理的效果，反而把一些错误固定起来。现在我们要想恢复一种健全和健康的情况，只剩有一条途径——这就是把理解力的全部动作另作一番开始，对心灵本身从一起始就不任其自流，而要步步加以引导。[1]

培根树立的思想体系能否成立，并不是我们所关心的主旨，重要的是，培根对于传统、逻辑的批判是激烈而有力的。脱离心灵力量、感性验证等不足之处被他一一言明，已经证明了这位伟大思想的睿智与深刻，这是一种开创一个历史时代的伟大思想家的特征，不是一般小儒所能领会的。

文艺复兴的主要人物之一达·芬奇（Leonardo da Vinci，1452—1519 年）可以说是更为激进，他甚至完全否定了受到经院哲学影响的“推理”、“辩论术”的作用，认为经验是决定性的，只有些推理是不能达到科学认识的。他说：“骗人的纯粹的推理不能达到科学。要当心教这些推理的人，因为他们的推理不是由经验使其更牢靠。”[2] 为了对抗这些脱离实践的推理，他还提出了自己的理性思维方法论。如“谐和方法”、“差异方法”和“共变方法”等。其中最为引人注目的

---

① ［英］培根：《新工具》，第 2 页，商务印书馆，1986.

② ［意］《达·芬奇笔记》，第 6 页，牛津出版社，1952 英文版。

就是"差异方法",这位先哲已经明见到西方逻辑中一个重要的失误:以其同一性为中心,否定差异。这种观念在几百年后受到后现代主义的激烈反对,提倡一种差异逻辑,可见并非一时之见,而是渊源有自了。

其二,亚里士多德逻辑特别是形式逻辑本身是不能包罗万象的,特别是不能适应科学的发展,它不能进行归纳,这是它的构成本体所决定的。因此,培根的归纳逻辑与笛卡儿的方法论逻辑、数学方法论已经对于它进行了冲击。至少,它们一定程度上补充了形式逻辑。

其三,最重要的是,西方逻辑从亚里士多德到康德,基本上是一种没有辩证观念的逻辑体系,所谓没辩证观念,主要是指没有差异观念,世上事物本身具有同一性并且有差异性,因此,逻辑作为思想方法只能反映事物的特性,这就是思维与存在的对立统一关系。黑格尔集中批判了西方逻辑的这一特性,可以说是一语中的。可惜的是,黑格尔本人并不能提出新的辩证逻辑体系。其中相当重要的原因之一就在于,黑格尔不理解中国逻辑,这就极大地限制了他的理论视域,他不知道,早在中国《墨经》中已经提出"同异俱于一"的逻辑观念,并且在《庄子·齐物论》中,也已经从特定角度发挥了这一理论。这是文化隔阂所造成的,千秋遗恨,只能由后人来弥补了。

西方逻辑作为一种最有影响的逻辑体系,对于世界文化发展无疑有巨大贡献。它的产生表现出人类对于自身理性认识能力的发展,没有理性思维就没有人类进步,这已是一个铁定的事实。另外,这种逻辑作为社会的规则也有它不可磨灭的作用,正是由于它的存在,才可能产生近代以来世界文化的交往与流通,并且在这种交往中,人们认识到不同的文化价值。同时,西方逻辑还对于其他民族的逻辑体系产生过影响,如它对于阿拉伯逻辑就可能有过一定的启蒙作用,阿拉伯人在借鉴亚里士多德逻辑之后,发展了自己的逻辑体系。这都说明,希腊逻辑是一种伟大的文化创造,它作为西方文化中的珍宝,永远是不朽的。

但是,我们更要注意,对于古希腊人的"逻各斯"概念的研究,最主要的是有一种历史主义的态度。我们不能完全惟西方后现代的马首是瞻,他们的"语言中心论"中把逻各斯的历史意义与作用简单化了,他们用符号与言说取代了逻辑和逻各斯,把人类社会的一切完全用"言说"所代表。这种倾向近代以来愈演愈烈,"没有符号,人不能生也不能死"(拉康语),"符号切割人类与世界"(巴赫金语)……类似的说法惊世骇俗,其中固然有合理的成分,如对于传统理性中心观念的批判等,但显然也有矫枉过正的不足,语言的作用毕竟是有限的。西方的理论极端化是一种常见现象,其实这也正是这种文化的追求极端性的一种表

现。其中有的学者如巴赫金等人并不是后现代主义者,他早年受到后康德主义学者的影响比较大,但在他的学说中也有过分强调语言作用之处,这是我们不应忽略的。笔者早已说过,研究后现代主义,并不是要赞同或是附和后现代主义理论。在语言与实践,观念与历史等重要问题上,后现代主义者受到索绪尔语言学等过分的影响,一种完全共时的视角使他们缺乏历史感,这是他们不如黑格尔等人的地方。黑格尔等19世纪德国哲学家们还是具有历史感的,马克思、恩格斯都曾经称赞过他们。值得注意的是,当后现代主义理论在东方某些国家里开始走红之日,正是它在西方步入衰落之时。近年来,西方理论界的"新历史主义"等流派的兴起,正是一种迹象,说明西方理论界正在冲破长达近一个世纪的索绪尔语言学、结构主义观念的樊篱。笔者认为,古希腊人的逻各斯观念不应当与后现代的"逻各斯中心"主义批判完全对等起来。应当说逻各斯是一种理性精神的提倡,它的历史进步作用是完全应当肯定的,恩格斯曾经说过的"人类思维之花"——理性——永远不会凋谢。正是由于理性思维的产生,人类才走出了形式思维、神话思维、宗教思维等历史阶段,进入理性与科学思维的新阶段。在这一过程中,逻辑是人类理性进步的最重要工具,其历史作用永远不能否认。无论是西方的逻各斯还是中国的道,都曾经有过重要的历史作用。

2. 因明学与因果论

印度佛教逻辑学也就是所谓因明学(hetu - vidyā),"因"就是推理的依据,"明"则指的是知识和智慧。因明也就是所谓"正理明"(梵文 nyāya - vidyā),具有准则、规律、体式等含义,由此可见,这个因明与中国的道和希腊的逻各斯相比较,可以说十分相近,它们都是古代思维方法与行为准则相混合的一种称名。如果再细分析,印度的因明学与希腊的逻各斯相近之处似乎更多一些,主要表现为它们都强调一种认识的体式,这就是逻辑的本义所在。所以说印度文化虽然是一种东方的文化,但从其起始就与西方文化有相当多的共同点,这是我们应当注意的。

一种文化的最重要表征就是它的教育,而教育中,相当重要的又是它的启蒙或初级教育。根据《大唐西域记》的记载,因明学是古代印度教育的基本内容。印度学子启蒙是从识字开始的,先学十二章即悉昙章(siddham),就是梵文的教科书,义净的《南海寄归内法传》卷四"西方学法"中说:"创学悉昙章,亦名

悉地罗(Siddhirastu,希望成就之意)。斯乃小学标章之称,俱以成就吉祥为目……"[1] 这可能是最早的把中国的"小学"与西方的初等教育相比较。所不同的是,在启蒙之后就要开学五明大论,这五明大论是:"一曰声明,释诂训字,诠目流别;二工巧明,伎术机关,阴阳历数;三医方明,禁呪闲邪,药石针艾;四谓因明,考定正邪,研核真伪;五曰内明,究畅五乘,因果妙理。"[2] 仅从这里我们不仅可以看出印度人对于因明学的重视程度,而且也可以看出印度古代教育的特色。

我们不妨再把中国古代国子教学的内容与之相比较一下,从中看其异同之处。中国古代教育是从所谓的"六艺"开始的,《地官》保氏教国子以六艺,曰:礼、乐、射、御、书、数。这就是《七略》中所谓的"小学"。也就是中国人的启蒙教育,这与以后的清儒作为立身学问之本的"小学"不完全相同。当然,这种教育并不是同时进行的,章太炎就曾解释过,他认为射御的内容当然不是针对儿童的,乐礼也要一定年纪才能接受,这种说法显然是合理的。这里的书数可能是最基本的少儿教育内容,也就是今日的语文与数学课而已。但我们要注意的是,中国启蒙教育与其后的教育中,没有另列逻辑学或是推理的内容。这是一个重要区别。而在西方教育中,从古希腊罗马到中世纪,辩论术或称为雄辩术都是重要内容之一,我们知道,亚里士多德就曾经是雄辩术的教师。更重要的是,根据我们以上对于希腊逻辑学的分析,很可能逻辑学与雄辩术是结合在一起的。我们可以看到希腊人与印度人的古代教育的又一个重要相同之处,他们都把一种逻辑学内容的课程列为主要教学项目。为什么中国没有把这种项目列入其中,我们认为,从教育的类型来说,中国与西方、印度是不同的,中国重视的是礼乐教育,礼乐就是一种对于道德伦理的强调,钟鼓礼乐,可能当初并不只是为儒家所推崇,而是政府基本的德育方式。这就表现出中国文化重视道德伦理的特色,书数是智育的内容,其位置是在道德教育之后的。而且辩论方面的辩术、逻辑学等,虽然是学术研究的内容,但并没有列入基本课目。另外,印度人学习的还有"工巧明"(其中包括工艺、数学、天文、星象等),医方明(其中包括古代医学)等,也是中国文化传统所不列的,中国更重视士大夫阶级所必须学习

---

① 转引自(唐)玄奘、辩机原著,季羡林等校注《大唐西域记校注》,上,第186页,中华书局,2000。

② 转引自(唐)玄奘、辩机原著,季羡林等校注《大唐西域记校注》,上,第186页,中华书局,2000。

的射术与御术等，这也是一种重要的区别。希腊人可以说是与印度人仍有相近之处，在古希腊的教育中，科学教育、工艺教育与辩论术一起列入主要的学习内容，其中最重要的就是毕达哥拉斯学派的影响。在古希腊最著名的学园——柏拉图的阿开米学园——的课程中，天文学与其他科学包括柏拉图的科学哲学都是重要内容。在西方历史上，科学精神真正兴起是从文艺复兴开始，但它的源流却在早在毕达哥拉斯与柏拉图那里已经存在了，E. 策略尔说："然而，自文艺复兴以后，随着玛尔西里奥·弗奇诺（Marsilius Ficinus）在佛罗伦萨建立起柏拉图学园，再次恢复了柏拉图主义的传统，而更多地丰富了思想家们头脑的是柏拉图的科学思想：毕达哥拉斯和柏拉图的天文学影响了哥白尼和伽利略……"[①]亚里士多德进一步发展了科学思想教育，他在鲁开昂学园的讲课中，最重要的就是自然科学课程，如物理学（φυσικη ἀκρόασις）、动物史（περτ ζΦωνιστοριαι）、《天文学》（πεgι ουρνου）等，显示出希腊人是何等重视自然科学的教育。中国古代曾经有过光辉的自然科学研究，这种研究令西方的有识之士惊叹不已，但是，也无可讳言，由于中国文化主型中，长期漠视科学技术教育，把封建伦理道德作为最高的教育原则，中国科学发展才逐渐落后。这种历史教训是应当记取的。

同时，古代中国、希腊与印度教育与宗教之间的关系也有重大的不同。对于印度人来说，佛学逻辑不仅是学习内容，可以说他们的全部教育都是受到宗教控制的，学习的目标在于识得"因果妙理"。在印度人的逻辑与佛学之间其实有最密切的联系，可以说是逻辑学促进了佛学的理论深入研究，同时，佛学也把逻辑作为自己的思想武器，为宗教的目的服务。从这一点来看，印度佛学与逻辑的关系，与西方中世纪宗教与逻辑的关系有相同之处。西方中世纪宗教也正是借助于经院逻辑来加强宗教的理论性。不过，在古希腊人那里，逻各斯并不是为宗教服务的，它是充满人文主义精神的希腊哲学的内容，直到中世纪，宗教才与逻辑学结合了起来。我们现在仍可以从当代的西藏佛学中看到这一特点，在藏传佛教中，辩论是喇嘛们学习经典的重要方法，只要我们想起佛教逻辑是起于辩术的，就可以明白这一传统的意义了。

宗教与逻辑学或辩论术的结合，一定程度上有助于一种文化的精神层次发展，这是无可否认的事实。印度佛教就曾以其思辨性和精密的理论建构对中国产生巨大影响。但是我们也要看到，宗教对于一个民族的精神发展也有极为不利的方面，宗教的神秘主义，它的排他性，它的信仰狂热性，会使一个民族精神

---

① ［德］E. 策略尔：《古希腊哲学史纲》，第162页，翁绍军译，山东人民出版社，1996。

变形，甚至会产生变态。它更会使得民族的文化走向偏激，并且不可避免地产生民族冲突。民族的冲突是由宗教的不同而产生的，而主要的不是由文化不同所产生的。美国学者亨廷顿的“文化冲突论”的主要错误之一就在于他把文化与宗教混为一谈。历史证明：欧洲由于基督教的传入产生过民族冲突；印度由于佛教、伊斯兰教和印度教等不同宗教的兴起，产生过民族冲突；犹太教与其他宗教之间也一直存在严重的冲突。这是不容否认的历史事实，但是，我们更要认清：第一，宗教冲突并不是不能避免的，中国历史上也曾多次发生过不同宗教之间的冲突，如道教与佛教之间的冲突，甚至儒学道统也与佛教发生过多次剧烈斗争。但归根结底，佛教还是融入了中国文化之中，成为中国文化的一种组成部分，得到了比印度佛学更大的发展。这只是例证之一，其余如印度、日本、朝鲜等国家，也在不同历史时期出现过多种宗教并行发展的状况。这都说明不同的宗教并非水火不相容，而在一定程度上，是可以彼此和平相处的。第二，文化之间完全可以辩证发展，不同文化的差异性本身就具有一种互补的性质，这种性质使得它们之间可以互相促进，共同发展。这种例子古今中外屡见不鲜，古希腊文化先是与埃及文化互相交流，以后，犹太文化也在希腊异常活跃。罗马以后的很长一段历史时期，犹太文化也曾经与基督教文化共同存在。中国可以说是最成功地吸收多种文化的国家，中原文明对于周边的蛮夷戎狄文化的吸收，汉唐以来对于西域多种异族文化、印度文化以及波斯、日本、朝鲜、越南等多种文化的吸收，极大地丰富了中国文化本体，从而形成了中国文化本身就是多元与一元相统一的特点。

印度佛教逻辑对于文化思想重要的贡献之一是所谓“因果妙理”，这一理论产生了文化中思想的轮回观念，相信人死后可以升天，生命是轮回的。这本是佛教的重要原理，是宗教理论的一大发明。埃及人也有灵魂不死的说法，但是与印度宗教之间是不同的，它远没有佛教如此精致的转世轮回。这一观念是西方宗教中原来所没有的，它远渡重洋、来到了地中海，希腊古代宗教也是从东方宗教中接受了这一观念。古印度人普遍接受死后升天的思想，对于现世的欢乐不如对于来世的幸福更为重视，虽然死亡也是一种可怕的现象，但佛教信仰大力渲染所谓超生、冥福，让人们把希望寄托于死后与来生的快乐。《大唐西域记》中描述印度人生死观时说道：

> 至于年耆寿耄，死期将至，婴累沈痾，生崖恐极，厌离俗尘，愿弃人间，轻鄙生死，希远世路。于是亲故知友，奏乐饯会，泛舟鼓棹，济殑伽河，中流

自溺，谓得升天。[1]

这就是所谓轮回报应的思想，为死去的人读经念佛，具设香华、“以使亡灵托生善处，方成孝子，始是报恩”。这是把佛教逻辑用于俗世生活的典型，是极富有创造性，又极有诱惑力的思想。对于芸芸众生、善男信女来说，人生难免有生离死别，衰老病死，更有人世间的种种烦恼，于是，在来世冥间可以得到回报的思想当然是最大的安慰。于是死战胜了生，来世超越现世，冥福优于世间安乐，宗教的伦理力量发挥到极处时，生命也可以被舍弃。佛教的这种观念当然不是独家专利，其他宗教也都不同程度含有一种共同的观念，即“舍生观念”，都把现世生存的快感作为超越的对象，号召舍生取义，为神捐躯。因为神学家明白，与任何宗教最大的对立就是现世生活幸福，只有让人舍弃这种幸福，人才会真正皈依宗教。而为了让人做出对于生存的牺牲，神把天堂、来世、善处、轮回转生等作为回报，作为酬应，回送给信徒们。我们必须指出，历史证明，“舍生观念”如果为政治或军事斗争所利用，其后果是十分危险的。第二次世界大战中，日本军国主义利用武士道精神，在珍珠港空袭美军基地，日军飞行员作为“人体炸弹”，为人类文明留下了惨痛教训。

在研究这一复杂的文化现象时，不同的思维方式特别是逻辑体系，其实是其运作的内在机制，现象是表层的，而思维是深层的。而且，这种思维在长期的历史内化与投射作用下，可以成为民族精神的基因，作用于人们的无意识之中，得到更为深刻的表现。当然，这种基因本身并不可能是一种集体无意识，会自动遗传下去。这只是一种文化的基因，它们是现实中存在的文化精神，它们深入到每一种社会实践行为中，如衣食住行、生产生活方式、文艺体育等之中。

3. 道与其他

道是中国文化的中心范畴之一，这已经是基本公认的事实了。

什么是道？

历代的解释很多，笔者在上文中也从道的来源角度做了简单的说明。为了说明的它的文化意义，我们再作以下的说明，道的基本意义可以归纳为以下几种：

1）道最初是指道路，这可以从《说文解字》的解释看得很清楚，《说文解字》

---

[1] （唐）玄奘、辩机原著，季羡林等校注《大唐西域记校注》，上，第208页，中华书局，2000。

中写道："道，所行道也。"我们还可以从金文中看到这种用法，此外，《易经》、《诗经》中也有类似的用法。从道路的道，进而发展成为"原理与原则"的意义，这就是黄老之学所说的"道"的一种意义。我们认为这种发展是完全可能的，汉字的造字原则中就是"假借"，行走道路的道被借为行为方式的指导原则，从语言学规律上是完全可行的。不仅汉语中如此，其他语言中也有类似情况，如英语中人的躯体上的"头"(head)被假借为"首长"、"领导"等意义，也就是转义的发生(当然这种情况在汉语或其他语言中同样存在)，这种用法十分常见，就不一一列举了。这种意义其实是道最主要的意义，先秦时的天道、人道，唐宋时的佛道儒道，道学家的称名之"道"，基本中是以这一用法为主的。

2) 道的另外一种意义也可以说是转义，道作为规律，也就是运动的轨迹，也可以说是与道路的本义相关的，《周易》中所说的"一阴一阳之谓道"，这里是说运动的基本规律，《老子》所说"反者道之动"，都是从一反一正，一阴一阳的运动规律来说明的。

3) 道是本原与始基，这种意义也产生于《老子》，即"道生一，一生二，二生三，三生万物"，"渊兮似万物之宗"。道的这重意义局限于哲学的范围，不如前两种用法更为普遍。

道的本义并不是某一种民族文化所特有的，甚至可以说，道的含义在世界各民族思想中都可以发现，所以，道的历史文化特征与它的特有含义，并不是它自身所带来的，而恰恰是中国文化所赋予它的，或是说，是中国文化从道这一范畴中得到了体现。

中国的道，作为一种文化范畴，最主要有以下特性：

1) 我们要纠正相当多的人包括一些西方学者的误读，把道与道教，把道家与道教完全认同，这样就把道看成是一种宗教观念，从而把道的意义限制于宗教之中。道的观念早在道教产生之前，它不是一种宗教观念，而首先是一种哲学思想。理解这一点对于理解中国文化是十分重要的。正因为道是一种思想观念，所以受到各个时期、不同思想的人士的信仰与提倡。这就与印度、西方基督教和伊斯兰教的观念大不相同。例如印度的梵天、基督教的"圣父圣灵圣子三位一体"、"原罪"，伊斯兰教的"真主"、"圣地"、"圣战"等概念，它们作为一种宗教观念，有其教义特性，不是普适于一切人的，主要是用以对信教者的教化，可以说是一种意识形态特性。所以，中国人信道理、道德，而不宜于信教。中国人最重视的是道的正义性与真理性，这就表现于古代君主政治所说的"得道多助，失道寡助"，表现于军事的"有道伐无道"。就是普通老百姓，判断是非的最

高标准也是“有没有道理”，它把古希腊人的“真”、“善”、“美”的标准具体化了，成为了一种对义、真理、权威的象征。但是，它又并不是一种具体的行为准则，它是经过升华的理性概念，对于中国文化的精神与实践层次的形成发展有重要的历史作用。谢灵运曾经在《答法勖问》中说过：

> 华民易于见理，难于受教，故闭其累学，而开其一极；夷人易于受教，难于见理，故闭其顿了，而开其渐悟。渐悟虽可至，昧顿了之实……[①]

这一影响是如此重要，可以说是无与伦比的，它培养了一个民族崇尚真知，追求正义、公平、合理的理想与观念，这一观念在它的全部文化中分布开来，这种精神易于选择合理现实的社会政治制度、伦理道德规范等，而不易导致对内的独裁与专制，对外的扩张。这是历史已经证明了的。中国五千年历史上，从没有对外扩张，即使是在秦汉唐宋元明清朝代中，其最强盛的时期秦始皇、汉武帝、唐贞观之治、康熙盛世，也没有对外扩张，相反，倒是周边小国经常骚扰中国，中国从没有独霸世界的观念。如果与欧亚大陆上先后存在过的亚历山大王的征伐、十字军东征、奥斯曼帝国直到第二次世界大战中的德意日法西斯军国主义征伐相比较，差异是十分明显的，这不能离开中国文化的独特贡献。

2) 道的观念对于中国文化的影响是全面的，它在政治、军事、思想、伦理、艺术等不同领域都发生作用。历史上很少有这样一种观念能够深入到不同阶层人的心灵中，这是一种多层次的概念，从物质到精神，从理论到实践，形成一个丰富多彩，含义丰富的大范畴。有的学者甚至提出，道的观念应当是一种系统观念，如张立文等指出：

> 道在中国传统哲学范畴系统中是一个核心范畴。它可被视定为一个普遍联系的信息系统，或是一个场，是一个具有多层次，多结构的整体结构。[②]

古人对于道的这种特性有一个极简单的说明：道，无所不在。这是一种概括的说法，其用意在说明道的系统结构体系特性。庖丁为文惠王解牛，动作娴熟而且富有节奏感，令人想起优美的桑林舞蹈，想起庄严的诗章，文惠王大为感慨，称赞道：“嘻，善哉！技盖至此乎？”不料，这个庖丁却说：“臣之所好者，道也；进

---

① 《全上古三代秦汉三国六朝文》，第 2612 页，中华书局，1995，第三册。

② 张立文主编：《道》，第 1 页，中国人民大学出版社，1989。

乎技矣。"可见一个普通的屠夫也明白,道是无所不在的。就是简单的解牛之术,其中也有道理在其中,不仅仅是技艺所能涵盖得了的。庄子与东郭子的一段人所皆知的对话可以说明这一道理:

> 东郭子问于庄子曰:"所谓道,恶乎在?"庄子曰:"无所不在。"东郭子曰:"期而后可。"庄子曰:"在蝼蚁。"曰:"何其下邪?"曰:"在稊稗。"曰"何其愈下邪?"曰:"在瓦甓。"曰:"何其愈甚邪?"曰:"在屎溺。"东郭子不应。

这倒不是庄子故弄玄虚,因为抽象的论道把道讲得玄之又玄,惟有指明其无所不在,甚至以最为低下之物来作为最高尚的道的寄托,才能说明道的无所不在。

道的无所不在使得它既是理性的,也是最感性的存在,生活中的道与思想中的道的结合在一起,道路之道与原则之道也可以同时呈现,这也是中国文化中一种特有的形态。

3)道的观念本身是与时俱进的,这就使得它具有一种历史主义的色彩,不同历史时代有其要求,这种要求都反映于道的定义与理解之中。春秋战国时代,道的观念古朴,从商周时的道路、原则等观念发展出天道观与人道观;汉魏之后,天道与人道都从哲学上深化,道的存在意义突现出来。王弼、郭象和裴危等玄学家对于道的发展有重要历史作用,是他们借鉴了佛学的思辨方法,确立了道的观念的理论原则,从而把中国关于道的理论推向一个新阶段,笔者称之为"道的形而上学方向"。隋唐时代的理论界向来不为中国理论家们所推重,不能说是没有根据,如果从道的观念来看,也应当承认其贡献是远逊于魏晋的。但这个时期的"三教论争"仍对于道学发展是帮助的。特别是王通、韩愈、柳宗元等人的道论,对于儒家道学其实是中流砥柱,因为在孔子、董仲舒之后,儒家道学一直比较孱弱。宋明理学家们是中国道统最重要的确立者,他们的影响直至今日依然不可低估。有意思的是,宋明理学家与魏晋玄学家,这两股最重要的道学观念势力,也是中国道统最重要的阶段,都与印度佛学有一定关联。这也表明了中国文化中,道是一个开放的、能与异族文化相交换的观念系统。

第六节 思维与语言:逻各斯中心与语言中心

逻辑体系的特性在文化发展中作用重要,它深深地影响着本民族文化的各个领域,决定了本民族理论思维和形象思维的不同形态。也可以说,逻辑思维

特性是民族文化的核心之一,它们把文化与各种领域联系起来,它们是联系的中介。逻辑与语言文字之间的思维关系,又对于文化有较大的影响,所以思维、逻辑与语言之间的关系,一直是理论界所关注的核心问题。

思维与语言关系方面,西方理论界有几种相互对立的见解:

1) 思维与语言同一论(Identification)。相当多的学者认为有思维则必有语言,两者之间是同一的。其代表人物主要是心理语言学家和反射学家,它的理论依据是传统的心理学。

2) 思维与语言差异论。即认为,语言与思维之间是一种分离(Disjunction)的关系。因为语言毕竟不能完全等同于思维,语言是独立的表达体系,不能只看做思维的从属品。这两种观念起源古老,发展至今尚未有最后的结论。在当代理论发展中,表现更为突出的是语言思维分离论。其中有几种观点开启了新的思路。

3) 思维与语言的发生论。皮亚杰的发生认识论、哲学认识论在此得到了心理学的科学验证。更重要的是思维与语言之间的关系以前只是在共时角度的研究,现在则从发生学的视界观察。他以儿童心理学的实验来证明,思维与语言不是同时产生的,儿童在一岁半之前处于感知运动阶段(Sensorimotor period),虽然有早期的智力活动,但还没有形成思维。从两岁半到四岁,是为象征思维阶段(Symbolic thought period),语言在这时才与人类的思维活动结合为一,而且语言不是儿童的惟一思维表达方式,他经常使用其他非语言的、象征性的表达手段。语言是诸多象征手段中的一种,但无疑是最重要的一种,语言可以促进思维的发展。第三个阶段是直觉思维阶段(Intuitive thought period),从四岁到七岁,儿童逐步具有形成概念的能力,但此时儿童的思维方式是自我中心的言语与社会化语言的并用。以后在第四、第五个发展阶段,儿童逐渐与成人思维方式趋同。

4) 其他思维与语言的关系论。其他尚有多种思维与语言关系论,如苏联学者维戈茨基的思维与语言互为作用论等,限于本书的篇幅,我们不一一列举。

在比较文化研究中,近年来影响相当大的是符号学理论,对于这种理论,我们也只能作一个最简单的说明。符号学对于文化的影响中,最为突出的是卡西列的文化哲学的影响,如果实事求是地说,卡氏在西方影响并不甚大,但他的《人论》等作品却由于时代、机遇等原因,在中国风行一时。卡西列是新康德主义马堡学派的代表人物之一,他的学说反映了欧洲思想界长期以来对于理性中心主义的反思。它是承前启后的学派,向前是从理性思维方式的扩展,向后则

是作为西方现代语言转向大潮的一个组成部分。卡西列认识的出发点是康德的先验认识形式，康德主张任何知识都是从经验开始的，但并不归结为经验。我们的普遍知识是人的认识能力本所产生的，它是先验的。一是知识的形式是先于经验的，但是其内容是来自经验的。二是先验形式本身不是天赋的，而是历史形成的，否则人就无法认识事物，比如动物有经验但不能认识事物。卡西列用符号形式作为康德的人类先验形式代表，建构了自己的学说。他可以说是创造性地发展了康德的学说，他的主要观点表现为，人的思维本质是符号行为，同时它也起于符号行为：

> 一切在某种形式上或其他方面能为知觉所揭示出意义的所有现象都是符号，尤其是对知觉作为对某些事物的再现或作为意义的体现，并且来说明这种意义时，那就更是如此了。[1]

卡西列把符号和象征作为人类理性的起源和本质，这个观念其实与皮亚杰理论互为表里。皮亚杰从儿童心理来说明象征思维先于语言，卡西列从人类学角度来说明之。两个人都重视并非纯粹理性的思维形式与语言之间的对应关系。

当然，语言与思维之间的关系不只在西方进行过讨论，中国古代学者早就对此有过研究，其中最有代表性的就是所谓"言意之辨"。庄子《秋水》篇说："可以言者，物之粗也；可以意会者，物之精也。"对于言与意的性质做出区分。又在《外物》篇中提出重意轻言，得意而忘言的主张。这种思辨在魏晋时发展到高潮，议论纷纷，直到欧阳建《言尽意论》才对名与实、言与意之间关系做了批判性的归纳，名以谓实，言为心声，名与物，言与理是统一的。以实为形，名为影，理为声，言为响。可是，关于语言与思维之间的联系认识仍然不够深入。以后仍然以各种形式出现于理论研究之中，并且不断深化。

语言与思维的关系必须以一种辩证观念来看待它，关于它的讨论在中国与西方都不断发生，要从它的历史本原来理解。主要是由于它在一个侧面触及了人类认识的本质方面——物质与精神之间的联系。马克思曾经尖锐地指出过这个秘密：精神从一开始就很倒霉，注定要受到物质的"纠缠"，物质在这里表示为震动着的空气层、声音，简言之，即语言。马克思的意思是说语言是介于精神与物质之间的，这是语言认识最重要之处，也是最容易令人迷惑的地方。从古

---

① ［美］卡西列：《符号形式的哲学》，第109页，汉堡，时代出版社，1946德文版，第1卷。

希腊到后现代主义，从先秦到当代，无论是中国的言意之辨还是西方的语言大潮等，多种思潮均不能解决此问题，最终原因即在于此。这是由于精神世界与物质世界之间具有同一性，这种同一性使得语言居于人类社会中的中介地位。任何思维的形式如卡西列等人所说的神话、象征，作为一种历史形式虽然都有重要意义，但是它们不可能取代语言，它们只是语言的历史形式之一，也是思维的早期形态。而语言不可能被取代，根本原因即在于语言是社会性的实践，是具有普遍社会意义的物质与精神生产二重性的工具。从这个意义来说，西方哲学家说语言是存在的家园是对的，没有语言的社会不可能存在，正像没有工具的生产不可能是一样的，所以最落后的民族也有自己的语言，并且我们借助了他们的语言可以研究其思想与文化。

更为重要的是语言与意识之间的辩证关系，语言与意识之间并不是一种物质决定精神的决定论，语言不但不能决定精神，同时也不能决定任何文化形态。“语言决定论”与“语言中心论”是一种通病，很多的文化相对论者就是迷失于其中，他们相信语言决定一切，犹如道士相信符咒可以辟灾驱邪一样。这种观念本来并不流行，但由于西方的“语言学转向”中，在反对理性中心论的大潮中，语言决定论又被推到了极端的地位，更是增加了混乱。语言，只是社会的精神实践的形式，而不是其内容。人类具有语言的能力，无论这种能力以象征、动作或语言等何等方式来表现，它终究是可以表现的。但这种能力自身不能成为知识，只能有感觉而不可能有理性。也就是说，这种能力只在经验和实践中才能成为知识。语言作为形式，它必须要有意识才有内容。它们有共同的产生根源又有不同的作用方式，它们之间没有完全的同一，这是应当肯定的。中国刘勰的《文心雕龙·神思》中提出一个著名的观点，“意翻空而易奇，言征实而难巧”，旨在说明语言只是在有限度的范围之内与意识同一。精于佛理的刘勰举出一对佛学概念来说明言意联系，“空”指一切因缘而生，刹那生来，本无实体。而“实”相则是虚表之相，有物质特性。正像马克思曾经指出的，语言的物质性与精神性并存，这是它的基本特征。古今哲人所见略同，此是一证也。同时，我们也可以从中看到意识的尴尬之处，它与语言若即若离，永远处于一种相对相合的关系之中。这可以说是一种双通的表达形式：一方面，语言的精神特性与意识相通，而另一方面，其物质特性又与意识相离。由此产生语言与意识之间的关联，当语言作为民族的精神特性的表现时，它具有特异性。但是，民族精神的特异性并不是不可理解的。世上没有独一无二的、不可翻译与交流的语言，也没有不可交流的文化。马克思曾经指出过：

> ……思想不能这样地变成语言，使得思想的特性随之消失，而思想的社会性质是同思想一起存在于语言中，就像价格是同商品一起存在着一样，思想不是能脱离语言而存在的。必须事先从祖国语言翻译成外国语言以便流通和能够交换的思想，已经具有更多的类比；可是这里类比不在于语言，而在于语言的异己性。①

语言的物质性与精神性也就辩证地体现于主体实践之中，例如大理石的颜色和它的物质特性只在于它的雕刻之中，而不可能先验地成为雕刻的决定因素。中国的石狮子与埃及的司芬克斯不同，不是因为两者的石料不同。中国绘画成为世界艺术中的独特珍品，当然是由于它是水墨的。但是，又绝不是仅仅是由于它以水墨为工具，中国文化的整体性特征是决定性的，它的写意性和线条运用的手法是与水墨相结合又相对独立的特性。如果由于中国画是水墨画便断言它与西方油画不可同日而语，或是说，它与世界绘画是不可交流的，那是极端荒谬的。文化相对论的错误就在于从民族语言等个别因素出发，把民族文化与世界文化对立起来。

我们要看到这种语言中心论的来龙去脉，在索绪尔语言学之后，西方理论界总体趋于一种"语言学转向"(die linguistische Wende)，语言认识论作为与理性中心对立的认识机制受到重视，传统认识模式主客体关系即意识与世界的关系被语言与世界的关系所取代。认识具有不可替代的语言性。在这种观念指引下，人作为主体的意义只存在于对象的认识中，而其主体间性(Intersubjektivität)也是由语言所表示的。后现代主义理论家(包括法国罗兰·巴尔特、德里达、保罗·德曼等人)都主张以语言哲学为基础来建立自己的理论体系，他们见解各有不同，但在某些方面有一种重要的共同特性。这就具体表现为以能指所指的关系为理论前提，以文本意义阐释为中心，主张文本意义的多种解释可能性与意义可能性。他们还具体提出了反对能指中心，强调所指的"差延""滑动"等概念。我们在上文中已经指出语言与意识的关系不可能完全取代主客体关系，语言与意识的关系是人类认识中诸多关系的一个方面，语言不是万能的，它既不能完全取代意识，同时更不可能取代主客体之间的关系。人与世界之间的关系仍然是人类认识的主要关系，至少在当前尚未有能比主客体关系更为合理的方式。传统主客体关系的过错在于把主体绝对化和以理性为中心，现在，我们以

① 《马克思、恩格斯论艺术》(一)，第112页，人民文学出版社，1960。

主客体之间的辩证关系来研究，已经从根本上解决了主客体之间、理性与感性之间、意识与语言之间的对立关系。

近现代以来，西方一直关注汉语言文字，并且也有人把它看做一种不同于西方的"汉字文化"，我们虽然不同意"汉字文化"与"拼音文化"之间互相对立的看法，但仍然承认从某一角度来说，汉字毕竟是一种文化现象，所以汉字文化的说法并不荒谬。美国意象派诗人庞德曾经有关于汉字意象的种种说法，后现代主义理论家德里达的汉字书写理论中也提出汉字与西方文字不同的文化观念，这就从客观上把**逻各斯中心—能指中心—理性中心—菲勒斯中心**四者统一起来了。我们认为，世界学者关注以汉语和汉字这种表意文字作为理论创造的思想，这是一件好事情，反映了东西方文化研究中的巨大变化。近年来，我国文学、语言学、哲学等方面的学者也先后提出多种汉字文化的理论，其中也有汉字诗学的主张，可以看做对于世界学术界的一种应答。笔者认为，总体说来，汉字文化和汉字诗学的理论有这样的观点：

1）汉字是表意和象形的文字，其形象性有利于形象思维特性。西方语言文字缺乏感性与形象，只是单一的"语音中心"，这是汉字不同于西方语言的重要特征。

2）由于汉字和汉语的特性所形成的中国文化是以与西方不同的思维方式为基础的，中国的思维方式因汉字形象化而具有感悟性强的特性，西方拼音文字符号经过抽象，不利于感性把握，因此会形成理性中心的缺陷，这是文化层次的主要区别。

3）在文本和语境(context)中，汉字汉语的能指与所指结合，而西方语言的能指与所指分离，这样西方会有能指中心现象，而汉语文本则能避免此类现象产生。

这种认识对于正确理解汉字汉语有不可低估的历史作用。对汉字汉语的反思一直是中国学者的情结，而且自然地反映于每一次中西文化交流高潮中。值得认真思考的是，对汉字文化的反思在新文化运动中，正是以废弃汉字为开端的。五四时期曾经有过一股主张废除汉字的潮流，钱玄同《中国今后之文字问题》中提出汉字的弊端在于：(1)字形衍形不衍声，音读极难正确。(2)辨认书写困难。(3)意义含混，"文法极不精密"。(4)不能应用于新事物。此外他还在其他一些文章中多次提出应废除汉字。如果我们把他所说的几点看法稍加分析就可以看出，前三者是对汉字汉语比较客观的看法，但并不能构成废除汉字的理由。而所谓"不能应用于新事物"不是汉字本身的问题，这已经被历史所证

明,中国正在向现代化迈进,这一反对的理由无须再讨论了。要反思的是从废止汉字到发展汉字文化这一历史大转变的意义何在、汉字与其他语言文字相比较,是不是有历史缺陷呢?而汉字文化的将来会如何呢?

我们认为,汉字的是与非,现在已经不是一般地肯定或否定所能决定的,问题的关键在于科学的考察。首先在于汉字汉语的形象特性对于视觉思维的效果是明显的,但肯定这一特征并不意味着否定拼音文字的特性,这一结论与我们所想像的语言决定论中把汉字与拼音对立起来不同。美国心理学家鲁道夫·阿恩海姆(Rudolf Arnheim)在《视觉思维》一书中批判了从赫尔德到卡西列的语言决定论,他认为,视觉意象对于人类思维的作用并不亚于语言,因为思维是通过意象来进行的,"语言只不过是思维的主要工具(意象)的辅助者,因为只有清晰的意象才能使思维更好地再现有关的物体和关系"。所以,画图意象对于思维的作用更为直接:

> 在语言再现中,其概念中能被眼睛直接看到的那些部分,仅仅局限于一种完全随意性的符号或多种符号组成的复合体;而在绘画中,却包含着更多的形象描绘成分。……在视觉艺术中,由各种形状和色彩式样构成一个特殊的陈述性意象,语言文字的形态(形状)则要加以削凿,使之集中唤起一种意象。①

我们部分地赞同他的看法,可以说,意象与概念在不同层次上对于思维起作用,意象的作用是视觉性的,具有感性的特征,也就是所谓形象的思维。如果从视觉角度来确认,形象思维的特性就更突出了,因为即使最激烈反对形象思维的理论家也不能不承认:人的认识起于感觉,人有视、听、触、嗅、味五种感觉。马克思有句名言,人类的五官其实是世界历史的产物,就是说人类的感官是历史形成的。其中与思维联系最紧密的是视觉。视觉是人类认知最基本的感觉,文"明"的意义即在于扫除"盲目",在于"启蒙"。这种作用过程的实质在于,把动物的视觉变成了人类视觉。而且,视觉作用不会随着思维的开展而消失,相反,阿恩海姆以大量的事实证明,意象对于抽象过程的作用更大。当然,现在还不能说阿恩海姆和格式塔心理学已经证明了视觉意象对于思维形成的作用大于语言,但对于人类思维、意识、语言之间关系的认识,却已有了明显的进步。我们可以说,是意象和概念共同作用于思维,形成了思维的发展过程。刘勰《文心

① [美]鲁道夫·阿恩海姆:《视觉思维》,第371页,滕守尧译,光明日报出版社,1986。

雕龙·神思》中有一段话，是说明艺术思维特性的名言，我们认为同时也可以说明思维的一般规律：

> 故思理为妙，神与物游。神居胸臆，而志气统其关键；物沿耳目，而辞令管其枢机。枢机方通，则物无貌隐。关键将塞，则神有遁心。

这段话中指明了思维的两个重要特性：第一，“神”是指人的意识，“物”是指物体的映象（而不是物体自身），那么“神与物游”，则是说在思维中，人类的思维意识首先是与物体的映象相互印证，共同作用。物象是是通过耳目，也就是视觉与听觉进入意识之中的，可以说与格式塔心理学等观点大同小异。都是重要说明思维的形象性特征。在这个过程中，外部世界的物体通过人的感觉器官，产生心理经验和印象，这便是“物色之动，心亦摇焉”、“象其物宜，则理贵侧附”的状况。我们可以说这是思维的第一阶段，即意象阶段。它是主客间作用的心物合一，是心物融合。第二，思维的另一个重要阶段是语言阶段，也就是刘勰所说的“物沿耳目，而辞令管其枢机。枢机方通，则物无貌隐”。这里说明辞令——语言是思维的中枢，只有通过语言，物体的映象才能完整地反映出来，即所谓“物无貌隐”。这个阶段与第一阶段是相接相应，不可分离的。同时，也不可否认，这个阶段对于思维的形成具有更为重要的意义。语言可以使思维建立系统，把物象中的不连续成分结成一体，从而使思维不再是意象，脱离意象才能有理性有抽象，达到真正的思维活动。笔者曾指出，这是一种思维发生论：

> 刘勰《神思》篇中语言思维发生论的意义正在于此，从艺术思维的开始，他便强调语言的作用，它表现为虚位的规矩和无形的刻镂，虽然不在形式上存在，但它已经作用于作者的思维，使思维从形象向语言的表达转化。在这种转化中思维自身也在丰富和发展，它从最初的物象形式“神与物游”提高到言辞形式，由隐而显，进入高级思维形式。这就是刘勰理论的特色，他认为思维与语言形式之间没有对立，思维从一开始就与语言处于相互融合的关系，思维发生之际语言已经在暗中推动和制约它的发展，直到语言和思维反复往返，思维用语言获得存在的感性形式（马克思说语言是感性的也是精神的）；语言由思维成为精神的形态。[1]

---

① 方汉文：《“神思”新释：艺术心理与语言——文心雕龙的比较诗学研究》，见《苏州大学学报》，2000(2)75。

至此，我们还要简要地总结一下我们的观点：**思维是从意象到语言的发生过程，是意象与语言的结合过程。**

这样汉字文化的意义也就十分明确了。

汉语是世界上一种独特的形态，它的根本特点之一是文字表意而非拼音。这是由于汉字历史形成的，自从秦代书同文原则确定之后，汉语与汉字的这种特殊联系保持至今。它有着举世无双的独特字词法则——六书——象形、指事、会意、形声、转注、假借。所以汉字并不是单纯的象形文字，它是六种特性组成构成的文字。这种文字与思维之间的关系也与拼音表意文字不同，不但汉字的象形性，而且它的六大特性都与意象有关。据章太炎的见解："指事、象形在前，形声、会意在后，四者具而犹恐不足，则益之以转注，广之以假借，如是，则书契之道毕，宪象之理彰。"[①] 正因为六书是"造字"的总体原则，所以它们总体上都具有一种与抽象相对的特性，而不只是视觉特性。特别是转注、假借基本上是联想性质的，与视觉无直接关系，但与意象思维方式仍有曲折关系，正因为汉字有这种种特性，所以我们说汉字从本质上是意象性的。这种意象在思维发生中是最先产生作用的，汉字的意象性首先作用于思维进程，继而思维超越意象性，进入抽象的高级进程。在后一阶段，汉字仍然是在场，因为它同时具有语言特性，它本身就是意象与语言的结合，它可以作用于语言的全过程。

所以，我们主张从理性与意象思维的结合来说明汉字的特性，同时，更要把汉字与拼音文字的特点结合起来，可以说汉字与拼音文字各有特性。不应当把汉字与其他语言文字对立起来。

正如以上所说，心理学家的实验其实已经证明了我们的观点，学习汉字与拼音文字的儿童在思维方式上没有大的区别，也不应当把"汉字文化"与"拼音文化"绝对对立起来，这样做的目的，也是避免一种比较文化学研究中的语言中心论。

---

① 章太炎：《国学讲演录》，第6页，华东师范大学出版社，1995。

第五章 B

世界古代文化类型(上古时代—公元前10世纪)

用康德的术语来说，历史所关心的是人的经验的特性。

——卡西列

□比较文化史研究的关键词：
文化史模式、社会生产模式、历史形态、综合时代划分

□人类文化史的主线：
世界上古文化类型—世界经典文化类型—近现代文化交流与转型—全球化时代的文化交流

□古埃及文明与两河流域文明同为西方文化之源
它们之间有差异吗

第一节 文化史类型及理论模式

世界文化史的发展描述可以有不同的模式，其中比较有代表性的是如下几种：

1) 社会生产模式：这就是把人类的文明历史作为一种不断发展进步的历史进程，而不同历史阶段的文明以其生产关系、社会生产力等作为标准，划分为不同时期。这种划分中，最常见的有原始社会、奴隶社会、封建社会、资本主义社会和帝国主义社会等不同历史时期。这种理论在中国历史研究中根深蒂固，并且影响到文化史的研究。有的学者在文化研究中认为，文化研究必须以这种研究为基础。

2) 文明与文化的历史形态模式：这种模式以人类社会的主要文化形态包括社会生产形态、意识形态、宗教政治或其他文化因素为标准，对于不同文化的社会形态进行特有的分析。如东方文化与西方文化不同，可以有东方社会与西方社会的不同文化类型划分。也可以从生产生活方式的不同划分为石器时代、青铜时代、铁器时代、机械时代、信息时代等，也有分为采集文化、狩猎文化、农业文化、工业文化、后工业文化时代等。

3) 综合性时代划分：这种划分是以全球历史文化的统一性为依据，以民族文化之间的相互作用关系为标准所建立的一种划分。有的西方学者认为世界文化可以分为海洋性文明与大陆性文明；有的则认为技术革命的进步如同浪潮一样是席卷全球的，因此可以分为"第一次浪潮"到"第 n 次浪潮"；等等。

有人说以上只是对于世界史的划分，而不是对文化类型的划分。其实这是一样的，不同的政治制度、不同的生产形态，其实只是文化的一种形态。所以有人认为，唯物论与文化论是对立的，这种观点是不对的。唯物论、唯物史观与文化史观并不矛盾。马克思一直十分关心文化史的研究，马克思与恩格斯都有从文化史角度来研究世界文化的重要著作，历史文化研究也是他们所关注的重要方面。对此，我们已经在相关论著中进行过深入的论述，兹不赘述。

值得注意的是中国学者吴于廑、齐世荣在其主编的《世界史》中提出了一种新的世界历史分期法，对于比较文化是很有意义的，我们撮其要如下：

1) 世界古代史：从人类出现到公元 1500 年。其中又划分为：(1)上古史，从

上古人类到公元5—6世纪的民族大迁徙，从而开始一种新的时期。(2)中古史，公元5—6世纪到公元1500年，也就是欧洲中世纪之后，地理大发现所形成的新历史时代。

2) 世界近代史：从公元1500年到1900年世界垄断资本主义的形成。

3) 世界现代史：从1900年到20世纪末。

我们认为以上划分是中国学者对于世界史研究的重要贡献，这是必须肯定的。但是，这种划分并不完全适合于比较文化史的研究。如果从比较文化史的角度来划分，不但要对世界文化作统一的考察，而且要对世界文化的交流、影响、激发这样一种历史过程做出描述。更重要的是，这种描述的基本单位不是个别的、单一的文化种类，而是不同文化类型特别是东方与西方的主要文化类型之间的关系。因此，我们所提出一种新的划分方式则会更为有意义：

1) 世界上古文化类型：从上古时代文明与文化的出现为起点，到公元前10世纪为止。在这一时期，人类社会基本形成，并且出现了主要的文化如两河流域文化、中国良渚文化等上古文化、印度河流域文化等。从新石器时代到公元前10世纪之前，这是世界主要的史前文明与早期文明的滥觞时代。从大的范围来说，在亚洲、非洲主要有几种重要的文明相继产生：中国长江黄河流域、埃及尼罗河流域、两河流域、印度河流域和古代地中海地区的文明。这些地区先后产生了各有特色的文明类型，创造了早期的语言文字或符号，发展了冶铜与冶铁的技术，从原始畜牧业向农业社会转化，有了最早的国家或是类似的社会组织。但是，从文明程度来说，这种大多数文明还没有完备的语言文字系统，没有相当规模的城市与公共聚集地。这是与公元前10世纪之后繁荣起来的世界文学古典时代所不同的。但是，我们也不能同意某些西方学者的见解，把这些文明看成是原始文化，其实它们已经完全摆脱了原始文化的囿限，进入一种高等文明的类型。事实上，这种文明只是其后的文化多样化形态的前身，它们已经具备了自己的特性。所以，我们把它们看成是一种过渡性的文明形态。

其中最主要的是埃及与两河流域文化（我们这里只是基本的断代，有的文明其实起源更早，如经过夏商周断代工程的研究证明，中国黄河古代文明比以前所认为的要早得多，这里只是以公元前10世纪作为基本的时间划分），它们最能代表过渡形态的文明形态。我们以这两种文化类型的分析为主，同时，也参考其他一些文化形态，目的是明确上古文化。

2)世界经典文化类型：从公元前10世纪到公元1600年，这一历史时期中，世界的重要文化类型如古希腊—西方、古代印度、波斯—阿拉伯、中国等相继形

成或进入一个新的发展阶段,这是一个发达文明出现的时期。它的主要表现是,完整的语言文字系统形成、国家社会制度完善、科学技术发达、人类学术思想与人文艺术成就斐然。其中最重要的是,不同民族文化精神的代表性产物——文化经典形成。如西方基督教的《圣经》、中国的"六经"、伊斯兰教的《古兰经》等。这些经典是文化发展到一定阶段的产物,它们代表着一种类型的成熟,也突出了这种文化的精神价值与意义。直到17世纪之后,随着地理大发现,殖民主义扩张、东西方经济文化交流进入新高潮,其主要表现是17—18世纪,基督教向东方传播,东西方交流持续发展,欧洲开始重新认识东方与中国,不同文化类型之间开始了直接交往的新阶段。

3)近现代文化交流与转型:从17—18世纪,经历了中世纪的长期隔绝之后,东西方的交流日益频繁,先是中国文化使得古老欧洲感到震惊,惊叹于它的思想、道德和曾经辉煌的科学,但这个时期也恰是西方科学飞速发展的时代。迅速强大起来的欧美国家立即把古老而落后的东方与其他非西方国家作为殖民对象。正是在这种殖民主义的背景下,东西方之间的文化交流同时发展起来。在这种交流中,不可避免地产生了文化转型与混融。无论东方还是西方文化都互相影响,它们已经不再是原有的文化类型。可以说,早期的全球化已经初见端倪。随即而来的两次世界大战,苏俄十月革命成功,社会主义国家的成批诞生,使世界文化在交流与阻隔的双向作用之间摆动。直到20世纪末期,科学技术的高度发展推动了世界一体化进程,后工业化社会中,人类共同的环境、和平、经济利益进一步关联,全球化趋势已不可逆转。所以,我们认为这是一个世界文化交流所产生新的文化类型的时代,是一个新的历史阶段。

4)全球化时代文化交流:20世纪到21世纪,全球化的发展进入高潮,也推动了世界文化的发展,出现了"文化冲突论"与"文化辩证论"等不同观点之间的对立,这是一个新的历史时代。

这样,我们把比较文化史分为四个大的历史阶段,这四个阶段其实是以不同文化类型的发展为特征的,所以它不同于一般的历史分期。这是一种宏大视域的划分,它有利于我们认识世界主要文化类型的特点与历史。当然,这是从比较文化史角度所进行的具体划分,与世界史的其他划分方式并不相同。下边,我们对于两种主要的世界上古文化类型:埃及文明与两河流域文明从比较文化角度进行分析。

第二节　古代埃及文明

古老的非洲不但是人类的摇篮，也是古代文明的滥觞之地。在广阔无际的撒哈拉沙漠中，尼罗河水横穿而过，它像中国的黄河和长江、印度的恒河、西亚的幼发拉底河和底格里斯河一样，成为了人类文明产生的基地。早在70万年前，这里已经出现了原生民，他们是非洲也是世界上最早开始采集文明的人类群体。根据在库巴尼亚的旧石器时代遗址考古发现，找到可能在公元前1.6万年到前1.5万年前的石器与大麦种子，有人认为这是旧石器时代后期的农业文明遗址。这种说法目前还不能得到普遍赞同，但比较一致的看法是，大约公元前5000年前后，尼罗河流域已经开始了农业生产，这可能是人类最早的农业文明之一。公元前4000年，这里开始了青铜时代，而且古代埃及人还创造了石器与铜器并用的世界奇迹。大约在公元前3100年，埃及帝国形成，从上埃及到地中海的尼罗河三角洲，一个法老帝国揭开了人类古代文化的序幕。从公元前2750年到公元前330年，从埃及第一王朝到马其顿的亚历山大王征服埃及之前，一共有31个王朝。法老统治的历史时代之久远，政权之稳固也是空前绝后的。这都说明了这一文明所拥有的巨大历史力量与独特风采，这是一个不可忽视的伟大文明。

埃及文化是一种上古文化，它所处的历史时代是世界大多数民族仍然处于蒙昧之中，这就决定了它成为人类文化创造的先驱，在没有榜样的情况下为人类创造行为规范。这是不同于其后的希腊文明等其他文明的。同时，由于独特的地理环境，埃及文化在一个相当封闭的环境中发展，这与稍后的两河文化也不完全相同。两河文化地处欧亚非的交界处，也是一个战略要地，众多的古代民族活动在同一地区，经历了无数的征战，多种文化交相汇集于这一地区。所以两河文化的发展具有民族多样性。而埃及文化则是以单一民族为主体的文化，这是它的外部条件的主要特征。

从比较文化角度来看，埃及人对于世界的独特贡献是巨大的。主要表现为它是典型的从上古文明向经典型文化的过渡形态，它最鲜明地代表了这一形态的特征：从原始崇拜向人文创造的进化，这是一个伟大的历史进程，人类经历了50万年时间才得以完成这一过程。它从旧石器时代后期开始，经历新石器时代，到青铜时代基本完成。

首先是埃及的古代政治制度——法老制度——一种独特的神人合一的统

治方式,这是早期文明中政治形态的代表,是脱胎于宗教的世俗政治,也是惟一的、历史不可能重现的制度。法老就是君主,他是神的直接继承人,享受人间对于神祇的崇拜,死后与太阳神合一。法老政体以正义为崇尚,创立早期法律条例,设置官僚机构管行政事务,实行警察维护社会治安,都表现出这个民族在宗教之外的丰富的民族思想,这是一种高度文明的表征。这种文明不同于原始宗教的图腾崇拜,不同于原始民族中的一些蒙昧的、野蛮的行为法则。这种原创性的政治法律制度,与东方的中国文化一样,是举世罕见的,是一个有能力创造伟大文明民族的象征。法老受命于神,突出表现了早期文明中人神合一的特性。这种把宗教与俗世统治结合为一的方式,在各个古代文明中几乎都存在过,中国古代的黄帝传说也是类似的思维方式与信仰的产物。但这种方式只在一定历史时期中可能存在,当历史条件发生变化时,人神合一的统治方式就不可能存在。人与神的分化,神权与世俗政治的分化不仅是可避免的,也是整个人类文明进步所带来的认识进步。世界上多种民族可能都存在过这种制度,但是,具有代表性的埃及法老制度,这一制度为世界文明史上写下了不可缺少的一笔。

与政治制度关系密切的宗教信仰更能说明埃及文化的特性,关于埃及宗教的说法很多,有人说埃及人是多神教,有人说是太阳神宗教,等等。我们认为,比较合适的说法是,埃及人的宗教是太阳神崇拜的多神教。原始崇拜是古代民族的主要宗教形式,其中太阳神崇拜是最为普遍的一种形式,如古代巴比伦文明、南美洲的印加文明等都曾有过明显的太阳神崇拜的遗传。而埃及的太阳神崇拜则最为著名,太阳神庙是埃及人的创造。举世闻名的金字塔的形状就是一种太阳光线放射的造型,这一造型是锥形的四方体。象征着太阳对于大地的照射。同样出名的是方尖碑,方尖碑更是太阳神崇拜的产物,这种碑的碑体成正方柱体,上小下大,几何形状十分标准,充分显示了世界几何学发源地的埃及人的高度智慧。碑顶部是棱锥体,外包金灿灿的金箔,反射着非洲如火的太阳,光芒万丈,令人们在这个人造的太阳面前顶礼膜拜。早在公元前20世纪,埃及第12王朝,塞努斯特雷一世就用玫瑰色花岗石建造两座巨型方尖碑,立于赫利奥波利斯城的太阳神庙前,每一座碑高达20米,重达121吨。其后各种方尖碑遍及各地,时隔4000年,埃及人创造的这一文化象征已经屹立于意大利罗马、英国伦敦、巴黎等欧洲名城。1878年,图特摩斯三世建造的方尖碑远渡重洋,运到纽约。时至今日,当我们面对美国国会山前的方尖碑时,仍然不能不惊叹于埃及人对于太阳神的虔诚与热爱。除此之外,在埃及的神话、诗歌、雕塑中也处处

可见太阳神的痕迹。

其实，更能代表埃及文化形态特征的并不只是太阳神崇拜本身，而是与太阳神相关的人神一体思想。这是人类认识阶梯性结构的突出表现之一。法老被认为是神的代表，因为它们直接与神相通，可以代表神的意旨。西方学者指出：

> 人们相信法老是"拉神"（即太阳神）的亲生儿子，同时也是"拉神"在俗世的代表。并且把这一特点标志于帝号及其标志之上。帝王被称为"拉神之子"，认为其具有"拉神"一样的生命力，永恒性和完美。……当法老去世时，他就重新成为天上的神，与天神一同用光明来统治天界。①

这一现象并不是绝无仅有的，中国古代的君权神授观念就来自于君神同一的古代宗教，只不过经过历史的进化，其原有观念已经变得难以辨认了。而在埃及文化中，则发展得更为充分、表现得更为鲜明。

从原始的拜物教再发展到人神一体，最后才进入到一神教的确立。可以用一个简单的阶梯图形来表达：

拜物教（原始崇拜）

↓

人神一体（太阳神与法老合一）

↓

一神教（如基督教三位一体）

这是一个从低级向高级的发展过程，其中既有进化的成分，也有不变的成分。其进化表现于宗教中从多神教向一神教的进化，这就是我们已经说到的一种现象，很多人对于信奉太阳神的古代埃及人同时又流行多神教常常产生疑惑，认为这种现象是矛盾的。其实，最早的一神教崇拜可能就是源于埃及，这就是产生于公元前 14 世纪的阿顿宗教。这虽然只是一个短暂的时期，但却留下了未可销蚀的历史痕迹。埃及第十八王朝建立后，埃及成为一个世界性的帝国，这时的宗教也发生了变化。来自于北方赫里阿波利斯的太阳神崇拜与来自亚洲的宗教相结合，产生了宇宙之神阿顿的崇拜。法老阿蒙诺菲斯四世即位后，他主张阿顿神是惟一的神，这是人类历史上首次的一神教提倡。他认为：太阳是

---

① ［英］舒特尔（A.W.Shorter）：《埃及之神》，第 11～12 页，英文版，路特里齐与克根波尔出版公司，1937。

地球上一切生命的来源,因此太阳是神力的象征,上帝创造世界就是太阳的创造;只有一个惟一的神就是阿顿神——太阳神,其他一切神全都是欺骗。可是,这种一神教的宗教在埃及并不长久,公元前1350年,第十八王朝灭亡,以后阿顿宗教也被消灭。著名的精神分析学家弗洛伊德曾经这样评说这一段历史:

> 这就是人类历史上一神教宗教的第一次,或许是最清楚的一次出现;更深入地洞见决定其起源的历史的与心理学的因素,将具有不可估量的价值。但是,尽管人们尽了努力,但没有很多关于阿顿宗教的信息流传下来。早在埃克赫那顿的懦弱的继承者们统治时期,他所创造一切便已土崩瓦解了。他所压制的祭司们对他的回忆充满了仇恨和愤怒;阿顿宗教废除了,这个被污为罪犯的法老的首都遭到毁坏和掳掠。[1]

弗洛伊德认为,埃及的阿顿教也就是太阳神的一神教是人类历史上最早的一神教,是后世摩西等以色列人的犹太教,其实也就是基督教、伊斯兰教等主要宗教的真正始祖。这就是说埃及人是一神教的真正创造者。

我们对于这种弗洛伊德式的大胆结论保持谨慎,因为还没有明确的历史考据说明埃及太阳神教与一神教之间的联系。但我们可以从比较文化学的一般规律说明,从多神教崇拜到一神教信仰这一历史进化中看出,埃及文化的作用是十分重要的。

另一方面,太阳神崇拜的产生也是一种相当普遍的现象,特别是作为宗教来说,并不是为埃及所独有,没有什么值得夸张其作用,或是进行严厉的批判。它可以从一切宗教中都能看到的光明崇拜中看出。这里我们要联系黑格尔历史哲学中一种可笑的看法,他曾经有过这样的一个命题:人类的精神追求表现为一种对于"光明"的象征。为了贬低东方文化特别是中国与印度的文化,他把古代宗教包括拜火教的对于"火"的崇拜大加赞美,认为古代波斯的琐罗斯德是光明意识的发现者之一。

> 中国和印度能够走进历史联系中间,只因为它们自己的关系和我们研究的缘故。在波斯这片地方才第一次升起那种光明,照亮了它自己,也照亮了周围的一切;因为琐罗斯德的"光明"属于"意识的世界"——属于"精神"和别的东西发生关系的"精神"。我们从波斯世界中看到了一个纯粹

---

[1] [奥地利]弗洛伊德:《摩西与一神教》,见《弗洛伊德文集》,第五卷,第366页,车文博主编,长春出版社,1998。

> 的、崇高的"统一",就是一个已经脱离了附在它里面的各种特殊的东西——就是那种专事显出物体为自己的"光明"——它是一个统治个人,目的在于激动他们,使他们为自己成为强有力,发挥和开展他们的个性的"统一"。"光明"不分畛域,不分彼此;太阳普照着善人和恶人、贵人和贱人,把同样的福利赐予一切的人类。①

有人可能会感到奇怪,黑格尔这位声名显赫的哲学家在我们的论著中多次落于一种尴尬的境地,这并不是我们有意要损害他的形象,而是他对于东方文化的偏见使我们不得不多次指出。而且正是这种偏见使我们知道,即使一个有成就的学者在偏见的役使下,也会荒谬到何等地步。显然黑格尔在歌颂太阳时,忘记了埃及人的太阳神崇拜,匆忙把"第一"的桂冠赐予波斯人。而且显然他并不知道那南美丛林中的印加人的太阳神庙与世界众多古代民族中曾经存在过的日神、月神崇拜等。学术研究的历史经常告诉我们,轻言"第一",遽下结论,正是为学术史上增加笑料的最佳方式之一,不幸的是,黑格尔经常犯这种错误。从这一方面而言,他与弗洛伊德相比就显得差之远矣。弗洛伊德的许多见解中亦不乏荒谬之处,但他对史前文明等方面的知识显然比黑格尔多。当然,我们就无须再说,中国、印度古代都曾有过太阳神崇拜或是对火的崇拜,这可能也是黑格尔所始料不及的。黑格尔所大加赞扬的"光明精神"——火的崇拜——曾经是多种民族的原始崇拜内容,中国炎帝、祝融都是古代火崇拜的代表。特别是中国西南地区少数民族佤族、拉祜族等,他们崇拜火的仪式至今盛行,他们在民族史诗中赞美火与光明,黑格尔对于这方面又知之多少呢?他有意贬低中国印度这样大的文化体系,目的还是要说明西方文化的优越。这个目的确实很难达到,特别是通过这样一种说法。我们对于黑格尔的理论,正所谓"卑之无甚高论"也。一个多世纪以来,文化人类学、比较宗教学与神话学等学科在这方面为我们提供了无数的例证。虽然黑格尔已经丧失了重新认识比较文化学价值的机会,但是对于西方中心论者来说,一位先哲的话是必须要记住的:偏见比无知离真理更远。

我们说埃及文化是一种封闭式发展的文化类型,是指它的主要历史进程没有受到外来民族的干扰,直到马其顿亚历山大王进入埃及之前,它没有受到过大规模的入侵,这种情形有利于这一文化类型保持其特性。但同时也要看到,

---

① [德]黑格尔:《历史哲学》,第 178~179 页,王造时译,上海书店出版社,1999。

埃及人并不是与世隔绝的，它在与其他民族之间的交往中，也有较大的文化交流与影响。这种影响也是双向的，其他民族向埃及人学习了不少东西，而埃及人也从其他民族那里得到了宝贵的文化。埃及帝国曾经是世界大帝国之一，它多次发动对于非洲、亚洲等国家的侵略，把自己的文化传播到这些国家和地区。在这种影响中，我们不能忽略的是它与主要文明之间的关系。

其一，是以色列人与埃及的历史渊源。公元前14世纪，以色列人来到埃及，其中大部分人成为埃及人的奴隶。公元前1250—1300年间，在摩西的带领下，以色列人经过西奈半岛，回到了迦南，这就是以色列历史上具有里程碑意义的"出埃及记"。这段历史给以色列人留下了深刻的记忆，这是他们在摩西的统领下，开始犹太文化新阶段的起点。

其二，更受人关注的是与欧洲文化之间的联系，这种关系主要是通过希腊—罗马得到传承的。希腊神话，这个希腊人引以自豪的"文化宝库"中其实充满了埃及人的创造，希腊十二主神的姓名全都来自埃及。埃及人的人面狮身像就是这一关系的象征，这一古老文明的化身，成为希腊悲剧中的司芬克斯这个千古之谜。古代民主制度下富于想像力的希腊人，对已经消失的远古法老制度的埃及充满疑问，同时又有无限的遐想。希腊的法学家们借鉴了埃及法律，希腊的数学家们直接继承了埃及几何学的丰硕成果，欧几里得几何学这一人类文化瑰宝，其实是埃及与希腊文化的共同结晶。希腊历史学家希罗多德说过，希腊人在生活风俗方面是向埃及人学习的。西方人一直认为西方文化的源头是希腊与来自希伯来的基督教等，其实，不应当忽略在希腊人之前的埃及人，正是他们对于希腊人有相当大的影响，而且这种影响在欧洲得到发扬，可以说埃及文化间接地留传到当代。

除了以上方面，即就是在近东地区特别是阿拉伯地区，也曾经受到过古代埃及文化的辐射。汉志地区的阿拉伯人可能通过善于经商的腓尼基人，接受埃及的占卜术、星相术与算命术，虽然这种影响可能不是直接的，因为阿拉伯文化的典型形态是伊斯兰教，其兴起与古代埃及文化相距时代较远。只是在伊斯兰教之前的阿拉伯人间接受了埃及文化，但这种文化基因对于以后这一地区的文化类型形成是有潜在作用的。

第三节　两河流域文明

如果说古代埃及是单一民族文化创造为主体，那么两河流域文化就是另一种文化类型的代表。这是一种上古的、多民族文化混融的、多元文化的形态。

在古代的西亚地区，从土耳其亚美尼亚群山中流出的底格里斯河与幼发拉底河，穿越千里沃野，流入波斯湾。这就是古代两河流域文明的发生地。以两河为中心，到伊朗高原、小亚细亚、叙利亚、巴勒斯坦和阿拉伯半岛，是古代多民族文化丛生之地，是多种宗教、种族、信仰互相交叉的地区。印欧人、闪米特人、亚述人、巴比伦人、赫梯人等各种古代民族都在这一地区活动，先后有两河文化、犹太文化、巴比伦文化等在这里产生与发展，其中有的文化已经消亡，有的则在重生。西亚地区与地中海、印度次大陆、中国一样是世界最古老的文明发祥地。另外，西亚及相邻地区相对于欧洲来说，属于所谓的中东与近东地区，就是西方学者所说的"东方学"的研究重点之一，与中国印度同属于一个大的"东方"概念，我们已经将其称为"二东三西"之划分，从中更可以看出世界文化体系分布的多样性与多元性，并不像有的学者所认识的那样是一种东西方二分法的简单化模式。

两河文化的文化类型与埃及不同，也与东方的印度中国不同，它是介于二者之间的一种文化类型，与埃及相比，它更具有一些东方的特色。在有的西方学者眼里，两河文化是无法与埃及相比的，它被认为是低级的，甚至有原始文明特征的。其实这种观点是完全错误的，两河文化有它独特的创造，而且这些创造是高级文明的表征，并且可能在当时是世界领先的，甚至在希腊之前，这并不是一种出于"东方中心"偏见，让我们从事实出发来看待这些文明贡献吧。

首先，两河文化中有世界上最古老的史诗，西方学者中流行一种普遍的认识：希腊史诗是世界上最古老、最伟大的史诗。所以，黑格尔的《美学》中多次批评印度史诗，认为印度史诗比不上希腊史诗。同时有的学者也提出"东方无史诗"的观点，认为东方民族不能够创造出史诗这一种高等级的文化产品。其实这是十分荒谬的，中国、印度等东方国家都有重要的史诗，这暂且不提，世界上最早的史诗是两河流域人民创造的。大约6000年前的苏美尔和阿卡德城邦中，人们用楔形文字记载下来的文学作品就是史诗。苏美尔史诗《吉尔伽美什

和阿伽》是刻在11块泥板上的文字复原所得，泥板年代是公元前2000年代初，但内容是关于公元前3000年代初的苏美尔英雄吉尔伽美什的故事。[①] 这一史诗说明世界文学中亚洲的史诗传统很可能更为悠久。创世神话《埃努玛·埃立什》原是刻在7块泥板上的，它是苏美尔神话“印尼娜落入幽冥”的《伊什塔尔下降冥府》的描述，成为世界创世神话中的一部杰作。史诗不仅是文学作品，而且具有重要的文化意义，古代社会的军事、政治、经济、历史、文学艺术等都在这些史诗中得以保存下来。

史诗的研究往往不能定论，因为考古、历史和文学研究中不断有新的史诗发现，所以我们不能完全断言某一种史诗是前无古人的，这就是我们与黑格尔等人的主要区别，无论东方与西方的史诗孰先孰后，都不能因此影响其文明的高低评价与性质判定。再者，史诗优胜论也是立不住脚的，有史诗的民族并不比没有史诗的民族伟大，一个民族的历史地位是由其历史贡献所决定的，而不是由其是否有史诗来决定的。

另外，西方学者往往标榜古希腊的社会制度是最早的民主制度，并且由此衍发出一种东西方的对立观点：即西方是民主的，而东方是专制的。“专制的东方”成为一种阴影笼罩于东方文化之上，一些西方学者说到“东方专制主义”颇有谈虎色变的恐怖。其实，在两河流域中可能存在过早期的民主制度，也就是说，人类的民主制度可能与传统的认识相反，不是起源于西方而是来之于东方。这种民主制度集中体现于史诗中的军事民主。

众所周知，希腊史诗《伊利亚特》中有关于“人民大会(agora)”的描写，荷马描写愤怒的阿喀琉斯时说：“他既不前往那使男子们感到荣耀的人民大会，也绝不参与战争”(《伊利亚特》，1.490)。考古学家摩尔根曾经指出在古希腊存在过“军事民主制”，即重要的军事活动是通过民主形式来决定的，“军事民主制的特点在于它具有军事首长、议事会和人民大会等机关”(恩格斯语)。这种制度反映了当时社会生活中的民主化程度。可是西方考古学家与历史学家更应该注意到，这种制度早已出现于两河流域，其年代至少早于希腊4000年以上。

史诗《吉尔伽美什和阿伽》描写一次古代战争，基什之王阿伽向埃勒克之王

---

① 史诗全文于1949年由美国亚述学者克拉米尔(Samuel Noah Kramer)在《美国考古学杂志》第53卷第1期公布。原文除图板、音译和英译外，尚有雅克布逊(Thorkild Jacobsen)的评注，中文译文可参见日知《史诗〈吉尔伽美什和阿伽〉与军事民主制问题》论文中所附译文，载《历史研究》1961(4)100－104。

吉尔伽美什提出不合理的要求，吉尔伽美什首先召开了城市长老会议，商量是屈服还是宣战。会上的长老们大多赞同委曲求和。吉尔伽美什对此感到不满，于是又召集了“人民大会”（人民即“古鲁什”Guruš，指的是真正的生产者与战士，其中有“赶着驴腿子的人”等），而“人民大会”支持吉尔伽美什，一致主战。最后，经过埃勒克的英勇斗士比尔胡尔图里和沙巴尔狄布努伽两人的外交活动，吉尔伽美什胜利地登上城墙，交战的双方终于言归于好。其中起决定性作用的是这样一段描写：

> 库拉布的首领吉尔伽美什，
> 他正在为伊兰娜干一番英雄事业，
> 并不把他的城市长老的话考虑在心。
> 第二次，库拉布的首领吉尔伽美什，
> 在他的城市的民众面前，说出事由，觅取他们的答话：
> ……
> 于是，吉尔伽美什，库拉布的首领
> 听他的城市民众的话，他衷心愉悦，他的精神振奋。
> ……①

史诗中大致勾勒出了古代军事民主制的结构，即军事首长—长老会议—人民会议三个层次，其中人民会议的作用大于长老会议。这是与古代希腊不同的，在《伊利亚特》中，人民会议的作用显然不如希腊联军的首脑会议更为重要。阿伽门农等人对于普通士兵的意见往往持否定态度，而对于贵族长老等人的意见则不敢轻视。所以，通过对于《吉尔伽美什和阿伽》的研究，我们可以看到，氏族社会后期的民主制度很可能是先在东方出现，这是国家形成过程中的历史产物，除了苏美尔外，还有亚克得、古代亚述、古代赫梯等文化中，存在过多种多样的早期民主制度。这些制度大多数是人民会议的形式。甚至从梨俱吠陀中可以看到，古代印度也有过军事民主制度。根据我国古代史研究家的意见，古代中国也完全有可能存在过类似的制度。② 虽然这些见解目前还需要进一步研

---

① 译文根据克拉米尔“美国考古杂志”，第53卷第1期，参考日知译文。

② 中国古代是否有过军事民主制度是一个有争议的问题，古文字学家于省吾先生曾在《从甲骨文看商代的社会性质》（东北人民大学《人文科学学报》，1957）一文中提出过这个问题，国内学术界进行过讨论。

究,但有一个事实是明确的:民主制度并不是西方的首创,也不可能是西方人的专利,所谓"专制的东方"、"东方专制主义"之类说法是十分可笑的。有些人所谓民主是印欧民族的特性等说法,更是荒诞不经,只能贻人笑柄而已。我们甚至可以推测,古代民主制度,包括军事与政治方面的民主制度,极有可能曾经在各主要文明中存过,这是一种从古代氏族社会向国家过渡中的普遍现象,东方文明发达较早,于是较早地发生文化与社会的转型,所以民主制度可能也早于西方。

第四节 上古文化类型与文化起源:三大文明区域

上古文化类型的发生与发展其实都是多种多样的,近代以来,对于上古文化的研究越来越引起学术界的注意。人们认识到,在人与世界之间,对于人类自身的理解其实是理解世界的关键。人类认识世界之时先要认识人类自己。而认识人自身这一理想并不是近代才有的,早在希腊人的神谕中,已经把认识人自己作为最高目标,从苏格拉底的个体的自我认识到柏拉图的人类群体认识,都没有真正解决这一问题。所以人们把视线转向人类文化的发生史。近代人所做的贡献其实是:除去传统的考古学与历史学之外,人类学、语言学、比较神话学、比较宗教学等都把研究目光转向上古人类。这样,文化的发生问题再一次引起关注,因为要了解人类的本质,相当重要的是从其文化的起源着手。可以说是人类的文化造就了人,使得人区别于猿类及其他动物。

文化起源中,多数人注意到这样一种现象:世界古代文化无论是多么复杂多样,它们都是人类所共有的,无论各地人类之间的区别是多么大,他们所创造的文化却是十分相像,这就是"文化趋同论"。一个这一观念的拥护者往往还持有这种人类起源论,即人类是起于同一古代祖先的。这就是人类学的人类起源一元论(monogenist)。与此相对的观念是认为人类有不同的文化起源与行为,而且人类的起源也不同一的,而是不同的种族,不同的种类分别被创造出来的类,这就是所谓的多元论(polygenist)。近代以来,较多的人赞同前者,即认为人类可能起源于同一祖先,因为根据当代遗传学界的流传观点,对世界各地人类的线粒体和Y染色体的分析证实,所有的人类都起源于非洲大陆。大约在十几万年前到几万年前,人类开始离开非洲,向世界各地迁移,形成了今日不同地区的

人类。至于迁居的路线说法不同。重要的路线包括从非洲向欧洲一线；非洲向亚洲一线和向南美洲一线。其中来到亚洲的先民中就包括中国人。

> 多数中国遗传学者也支持这一观点，并认为现代中国人的祖先是从非洲东部经印度洋抵达东南亚，然后北上，进入华南，此后逐渐向北迁徙，来到我国北方。按照这一观点，"元谋人"和"北京人"并非现代中国人的祖先。①

其实不只是一些遗传学家持这种观点，就是一些文史学者也附会此种见解，如章太炎的《序种姓》一文中就说道：

> 言人种学者，一曰，太初有黄黑二民，或云白黑；又曰，生民始黄，人各异议，亡定说。方夏之族，自科派利考见石刻，订其出于加尔特亚，东逾葱岭与九黎三苗战，始自大皞至禹，然后得其志。征自六艺传记盖近密合矣。②

这种说法其实不过是附和了西方学者的人种西来说，即使章太炎这样博学之士也竟然不能明辨其说之荒谬，实在令人可叹。尤其是所说"征自六艺传记"更是含糊其辞，笔者不知六艺传记之中有何可以为据？

古代人类是否同一起源现在还不能下结论，因为我们迄今为止，所得到的只有两种主要的证据说明同源理论。

第一种，也就是最主要的，是遗传学的证明。如我们上文所说，这种证明只是证明人类的DNA是相同的。这一相同并不能足够说明世界人类的同源性，因为这只是说明遗传的基因是相同的，而不能说明人类是相同的。正像其他动物种类之间一样，如果从基因相同来说，那就只能说世界上所有某一类动物只是某一只动物的后代。世上只有一种甚至是一只最早的鸡、最早的鸟、最早的马、最早的狗……这可以说是创世纪的盗版，上帝在创造了一对标准的男人与女人之后，感到人类的孤独，分别创造了鸡犬牛羊的标本，与人类为伴。于是乎，这些人类的样本与畜禽类的样本流传到世界各地去。这也是一种一元论的起源论。遗传学不能替代历史学与人类学，正像以前的生物学与心理学不可能替代它们一样，起源的问题可能不是某一种发现可以说明的。

---

① 王巍：《中国考古存疑》，载"光明日报"，2002.21。

② 章太炎：《序种姓》，转引自石峻主编《中国近代思想史参考资料简编》，第579页，生活·读书·新知三联书店，1957。

第二种,就是生物进化论。达尔文(Charles Darwin)早就致力于解决这个问题,他的《人类的由来》一书中,就从进化论角度来间接地肯定一种一元论。他认为从动物的进化规律可以断定人类其实是一元起源的。达尔文认为:

> 今天存在着的人的各个种族之间尽管有着多方面的差别,有如肤色、毛发、颅形、身体各部分之间的比例,等等,如果我们对他们的结构通盘考虑一下,我们发现他们之间却有着大量的十分近似之点。在这些近似之点中间,好多在性质上极不重要,或极为独特,不重要与独特到一个地步,使我们不可能设想它们当初是由不止一个原始的人种不谋而合地各自取得的。
>
> ……人的若干种族之间在身体结构上和心理性能上的一些不关重要的相似之点(我这里不是说风俗习惯上的一些相似之点)既然不像是各自独立地取得的,那么,他们只能是从具有同样的性状的一些祖先那里遗传而来的了。这样,我们也就对人的早期的状态,早到他还没有一步步地遍布到地球上各处之前,窥测到了一些情况。①

可惜的是,除了这种进化论与遗传学的猜测之外,我们至今还没得到明显的证据说明人类是同一种族、人类是同一地区发源的实证,更没有所设想的人类大迁徙的明证。

相反,考古学的发现是不利于人类同一种族起源说的,因为在上古社会,人类的迁徙比起今天来要困难得多,远渡印度洋、太平洋这样的大洋是不可能的,否则哥伦布发现新大陆就会成为无意义之举,或者至少应提前十几个世纪,当波斯人与希腊人进行海战时,如果有先进的交通工具,他们其中任何一方就必然会开拓新的殖民地,甚至去发现新大陆,不必等到以后的哥伦布等人了。如果那样,希腊神话的魅力也会大打折扣,《奥德赛》的海上漂泊也就是无足轻重之举了。

我们仅以中国文化起源为例来说明,中国人类与其早期文化完全可能是独立起源的。中国当代考古学的重大成果之一是云南"元谋人"与"北京人"的发现。在此之前,中国人的来源没有得到考古学上的证明　特别是考据充分的北京周口店文化,把中国文化的源流追溯到旧石器时代,证明了中国历史学家的论断。郭沫若的《中国史纲》中曾说过:"我国是历史文化悠久的国家,是人类发

① [英]达尔文:《人类的由来》,上册,第277~279页,商务印书馆,1997。

祥地之一。"并且把中国古人类存在的时间定在"四五十万年前",在旧石器时代初期,中国北京周口店地区就出现了一种人类,即中国猿人北京种(Sinanthropus pekinesis),也就是我们所称之为"北京人"(Peking Man)的人类种族,这一种族不同于同时期的其他地区发现的人类。"北京人"生活的时期是更新世中期,也就是 40—50 万年前,与中国文史考证是基本相符的。

"北京人"属于人类进化史上的第一阶段——"猿人阶段",可以说他们是最早的人,是中国人类独立起源的明证。"北京人"具有人类的主要特性,直立行走,双手灵巧,上肢骨与现代人相似,只是上膊骨的骨壁较厚,髓腔小一些。但其锁骨、腕骨中的月骨、下肢骨等都与现代人大致相同。"北京人"脑髓远超过猿类达两倍以上,平均脑量已有 1043 立方厘米,已经是人类的脑量范围。但同时也不可否认,这种猿人仍然具有猿类一些特征,如眉嵴突出,额头低平等。这些正说明他们是早期的人类。从"北京人"的体质形态,他们所制作的石器,他们所从事的劳动等来判断,可能已经有了分音节的语言。

不仅在人种上可以说明,"北京人"不同于同时代的其他人早期人类如海德堡人(Homo heidelergensis)、爪哇直立猿人(Pithecanthropus erectus)、阿拉特人(Athlanthropus)、南非特勒人(Telanthropus)。"北京人"同他们一样,是早期的独立人类群体,而且他们的文化也是自发地,著名考古学家裴文中曾把中国猿人(指"北京人")的文化创造归结为以下几点:

1) 发明用火:即有意识地管理和使用火,这一文明行为可以抵御野兽进攻,可以熟食,对于人类的生存有极重要的意义。传统的考古学认为,人类用火的发明开始于 20 万—30 万年前的尼安德特人(Neandelthal man),因为在其之前没有发现人类用火的更早遗迹,而"北京人"的发现,可以把人类用火的发现提前到 40 万—50 万年前。这不能不说是一个极伟大的文化创造。

2) 特有的石器打造:工具的制造与使用曾经被认为是人与猿的根本区别之一。各地古代人类的石器打造方法与水平是不同的,北京猿人所打制的石器仍然是不定型的居多,也就是说,有明确的专门用途的石器不多。但是,他们的石器在同时期人类中仍然是最发达的,其特点是已经能打制出有锐薄刃的石器,这种石器明显可以用以切割用途。其用料也相当考究,主要两种原料:一种是质地软的砂岩和火成岩等,这种岩石可以用来制成厚的刃部,以打碎兽骨和制作武器;另外的一种是比较坚硬的石质如石英石等,这类比较难以打击的工具需要更高级的工艺,而"北京人"已经完全具有这种工艺。

3) 骨器与骨针的发明:中国人是一个善于制作的民族,具有世界上最为精

细的工艺制作技术,如中国的陶瓷、刺绣等都是世界手工艺精品。这一传统可以在北京猿人中得到证明,特有骨针与骨器如骨坠,磨光的鹿角、穿孔的介壳,鱼骨,骨管等,其制造之精致可以说是举世无双的,这种工作所用到的刮削、磨光、刮挖、染色、穿孔等技术在现代手工中也不是很普及的,真是令人赞叹。

4) 装饰与艺术品的出现:自然的人化与人的自然化过程中产生了美感,正像哲人所说,人类五官的形成是世界史的产物。不过远超出一般人想像的是美的形态出现之早,可能就在人类产生之际,也就是说,当人与猿分手时,他们就把美和艺术作为自己的一种创造目标。"北京人"已经表现了自己的审美观念,这种观念首先表现于色彩的运用,他们使用赤铁矿石来进行染色,制作各种装饰品。根据世界各地考古发现,人类最早使用的颜色是红色,其中的原因不甚清楚,据推测可能是因为人血是红色的,最早的染色可能产生于流血,以后人类受到启发,可能用兽血来染色绘画。但是血染易于褪色,不耐风吹日晒,以后发现了同样为红色的赤铁矿作为染色剂。

"北京人"对于动物的牙齿等进行染色,特别是对于鱼的眼上骨进行染色,估计是装饰之用,这种创造举世无双,其他旧石器遗址从没有这种发现。这是中国"北京人"独特的审美情感与趣味的表现。而且,最令人奇怪的是,"北京人"生活的周口店地区没有赤铁矿,而且这个地区离海很远,但竟然发现了海生介壳。这令人想到,他们的活动范围是多么远,真令人难以想像。中国杰出的考古家裴文中先生比较过中国与欧洲的古代文化,提出存在与欧洲文化不同的"太平洋文化"的设想。其实也早有一些学者提出相同的见解,只不过裴文中先生是从考古学角度进行了缜密考证和研究之后才提出这观点的,他指出:

> 事实上,光是根据文化,不大可能在上述中国和西方文化之间找到直接的相同之处,因为山顶洞的人工制品很可能代表了一种具有自己特征的独立发展的文化。
>
> 到旧石器时代之末,一个重要的北方的或"古北的"文化区似乎从欧洲延伸到东亚,大约在北纬45°以北(主要是西伯利亚)。但是,同时也很可能存在着另一个人类和文化的潮流(系统),沿着太平洋海岸,从马来亚延伸到满洲里——在新石器时代之初显然仍为印度支那的北山文化(Bacsonian)和广西的洞穴工业所代表。根据其地理位置和某些特别的特征(粗糙的石器、穿孔的砾石……),我们倾向于把山顶洞文化归入这一独立发展的"太平洋"文化区——然而像使用赤铁矿染色的习惯可看做是"北方的"影

响。

综合这三方面的证据可以得出这样的结论：山顶洞文化的正确时代是更新世之末，因此，应被视作西方马格德林晚期文化在东方的对应物。[①]

而且，可以说在中国大地上，石器时代的遗址可以说是星罗棋布，而且各有特色，我们现在没有任何证据说明它们之间的关系。从世界范围来说就更是如此，欧洲、非洲、亚洲等均有石器时代遗址的发现，但没有证据说明它们之间有传播关系，也就是说，相当多的西方学者（也包括一些东方学者）所断言的"西方文化传播说"是没有根据的。这种理论认为，中国和东方的古代文化，是从西方传播的，不是独立起源的。这种传播的方式有人认为是通过海上传播的，如通过印度洋或是太平洋经由印度或是中国东传的；也有人认为是通过陆路传播的，如从阿尔泰山经由黑海向东传播的；等等。凡此种种，往往只是提出大致的猜想，而少有精确的说明，可以说至今没有一种有确凿证据的说法。

笔者认为，在别的星球没有发现人类之前，我们只能先假定地球的人类是惟一的。人类的产生从本质上看只能说是地球的产物，是地球这一星球的特殊位置与条件产生了人类，这就是它与太阳、月亮等之间的客观联系等自然条件产生了人。人类与其他动物一样，只是一定自然环境的产物，同理逆反，只要具备了一定的条件就必然会产生人类。这种条件曾经在一定历史时期中存在，使得人类得以产生和生存，那么，只要在当时具备这一条件的地方都可能产生人类。如果从这个观点来看，人类的起源可以是独立地，并且可能是同时多元多地的。其实不只是人类，就是地球上其他动物也是如此，我们不能把所有的物种看做惟一起源的，寻求它们惟一先祖。

人类文化起源中，独立发展的趋势就更为明显，即是同一人种也完全可能创造不同的文化，而相同或是近似的人种也可能有完全不同的文化。印度人种与欧洲人种从体质上来看相差是比较大的，而他们同属于印欧语系。相反，犹太人与欧洲人几乎是难以区分的，而他们却有不同的文化渊源。对于这一点，前人已经多次说过，不再重复了。

法国学者艾金伯勒（Rene Ertiemble，又译为艾田蒲或是安田朴）是著名的比较文学家、比较文化学家与东方学家，他的名著《中国之欧洲》（*L' Europe Chinoise*）中曾经把东文的古代文化与欧洲相比较，认为可以说是并行发展的。为

① 裴文中：《旧石器时代之艺术》，第110~113页，商务印书馆，1999。

了说明自己的观点,他引证了法国历史学家勒卢瓦-古罕(Leroi-Gourhan)为著名的《七星诗社百科全书》所写的"世界通史"条目的一段话:

> 然而,从上旧石器时代起,"磨琢的石器便可在远离自然燧石矿脉数百公里的工场找到";不过,在上旧石器时代,"人们拥有自大不列颠到乌克兰的数量可观的资料,这些资料表明,虽然佩利戈文化,奥瑞科纳文化,索留特累文化,马格德林文化几经更迭,变迁,但却拥有草原和冻原地域的旧石器时代的普遍的同一性。同时,这一同一性与无限的地区性微小差异相吻合。这些微小差异赋予了地区性命名册一种极为杂乱的性质,然而,却显示出了可与新欧洲地域相比较的一个大区域的轮廓,这个大区域与远东相比而言是统一的,而就地区内部的概貌而言,又是多样化的。在这个存有差异的基础上,一些主要的物品广为流传,如毛边刀,某些刮刀,雕刻刀,索留特累桂叶,这些东西标志着一个时代,并且在相互分隔的地区长期存在"。[1]

东西方学者往往有相同的见解,如同中国古代小说所说的"英雄所见略同",这位法国历史学家与中国考古学家裴文中的见解穿越时空,遥相呼应,两人都把欧洲的马格德林文化与东方石器时代文化相提并论,认为其是并行发展的。欧洲学者中像艾金伯勒和勒卢瓦-古罕这样的学者为数不少,他们并不坚持欧洲中心论,以一种科学的、事实求是的态度来对待历史文化。我们可以预见,这种学者的数量会越来越多,最终会在欧美学术研究中占据重要地位。

不仅上古文化发展中,东方文化是独立发展的,就是进入仰韶文化时代之后,东方文化也仍然是独立发展的。根据张光直先生的意见,当代历史与考古学的仰韶文化时代是公元前5000年到公元前3000年左右,在这个时期人类才真正开始了文明的创造。笔者认为,张先生的看法把文明发生时间推迟了。这个时期以后,除了我们上文所说的成熟的上古文化形态已经初步形成外,世界上还有多种文化形态存在或是开始建立。笔者认为,至少有三大重要的文化区域初步形成,构成了从石器时代向青铜时代的过渡。在这一进程中,人类文化的各种表征如陶器使用,从狩猎向畜牧业、农业种植的转换,冶铁业的发展,从刻符向文字系统的演进,从群居到城邦的形成等,在不同文化区域中或迟或早

---

[1] [法]艾田蒲:《中国之欧洲》,上册,第4~5页,许钧、钱林森译,河南人民出版社,1992。同一部书又译为《中国文化西传欧洲史》,第4~5页,耿升译,商务印书馆,2000年。

出现。

1) 埃及、西亚、北非的文明。这是由埃及人(早自库巴尼亚旧石器时代开始)、两河流域居民及巴比伦人共同创造的文明地带。这种文化由于地处欧洲、亚洲和非洲三大洲相交之处,因此对以后的欧洲地中海的希腊人发生了重要影响,也成为犹太文化、阿拉伯文化的先驱。这一文化的特征是交流广泛,因为这一地域交通便利,民族交往频繁,经历了亚历山大东征等大范围的战争,与欧亚大陆原有文化不断产生接触。到罗马时代,这一文化与欧亚大陆文化终于合流,北方来的罗马人征服了希腊,又把基督教定为国教,成为西方文明的主体。同时,它也对以后的阿拉伯有深远的影响,到伊斯兰教兴起之后,埃及等国又成为伊斯兰教的主要国家。

2) 欧亚大陆文明。这是欧洲人、雅利安人与印度土著等共同创造的文化带,早自欧洲石器时代已经开始,有多种遗迹存在。英国与法国的阿布维利文化、克拉克当文化等与中国山顶洞人几乎同期,从西欧直到西伯利亚冻土带,都是这一文化延续地带。法国岩洞画,西伯利亚的铜兵器等早已经为世人所熟知。这个曾经在石器时代引人注目的所谓"北方文明",也就是裴文中先生所说的"古北文明",经历了向南向东的地理拓展,经过延伸而形成伊朗—印度河域的文化区域。根据考古发现,至少是在4000年前,这一文明已经有相当精美的陶器、青铜器。这一文化发展的特征之一是断裂性的,雅利安人是这一文化的传播者。它为印度次大陆的原有文化注入了新鲜血液,创造了新的文化类型,而这种文化类型以后成为印度文化的主体。当然,无须说明,欧洲大陆经过古希腊罗马时代,文化类型也基本固定,最终演化成今日的西方文化主型。

我国学者裴文中先生曾经对于这一文化与中国文化之间的关系产生过疑问:因为从北京猿人的发掘中看到赤铁矿石的染色,认为北京人可能受到来自古北文化的影响。对于这种看法,笔者已经根据人类文化的原理进行了解释,赤铁矿染色在原始民族中是极为普遍的,其原理在于对血液颜色的崇拜。而且显然裴文中先生迅速否定了这一看法,并且批驳了魏敦瑞等人的观点。这些人认为山顶洞人的三个完整头骨其实是三个种族:一个是蒙古人种的祖先,与欧洲同时代的克鲁马努人有关;一种与北极的爱斯基摩人有关;第三种则与南洋群岛的美拉尼西亚人有关。吴新智对周口店山顶洞人三个头骨进行研究后宣布:"这三个头骨都属于蒙古人种的范畴,具有若干原始性质,代表中国人民的

祖先,决没有任何爱斯基摩人和美拉尼西亚人的特殊性质。"[①] 裴文中等学者全都赞同这一结论,这足以说明,从上古起,中国所属的太平洋区域文化就是独立发展的。

3) 太平洋文明带,这是一条以中国向太平洋地区发展的文明带,其中可能包括美洲国家,即可能与古代印加文化有联系。不少学者推断,大约在2万年前,曾经发生过中国人越过白令海峡的壮举,成为了以后的美洲文化前驱。当然,这一联系尚需要进一步的证据。但亚洲大陆东部最大的文化体系——中国文化——其独立发展,自成体系是世所公认的了。张光直曾经指出:

> 要想把握住中国古代文明特征本质的话,考察的对象应该是:在一定的地理范围内,从比较早期形态到较高级形态演变的一段历史。就中国历史而言,我们要检查中国古代文化发展的整个经过,从仰韶、大汶口文化经各地方性的龙山时期文化到二里头文化,殷商文化、周代文化一直延续下来。[②]

这一结论是非常正确的,同时,我们也要指出,近年来中国考古学的重大发现就是长江流域以良渚文化为代表的,同样具有连续性的文化。良渚文化的所在地是江苏与浙江两省,也可以看成是以后吴越文化的前身,也有人称为太湖文化的。它的最初发现在20世纪30年代,经过几十年的研究,其主要发展脉络已经呈出来。李学勤先生精辟地总结了这一发展历程:

> 太湖地区的考古学文化系列,经过多年工作,已确定有下列三种相承袭的文化(括弧内为碳14年代):
>
> 马家浜文化(公元前5090±150—前3990±135)
>
> 崧泽文化(公元前3910±245—前3230±140)
>
> 良渚文化(公元前3305±130—前2130±100)
>
> 良渚文化的下限接近由文献推算的夏代。继之而起的文化,有学者称之为马桥文化,已有铜器发现。太伯、仲雍遇到的荆蛮,很可能与这种文化有关。[③]

---

① 裴文中:《旧石器时代之艺术》,第140页,商务印书馆,1999。

② 张光直:《中国青铜时代》,第472页,生活·读书·新知三联书店,1999。

③ 李学勤:《良渚文化的多字陶文——吴文化历史背景的一项探索》,载潘力行、邹志行主编《吴地文化一万年》,第3～4页,中华书局,1994。

我们再进一步把从山顶洞人开始的创造,与中国北方的半坡文化、龙山文化,南方的良渚文化联系起来。这种文化发展中,也产生变迁,各自独立发展,但又互相联系。与美洲等同一文化之间的联系也中断了。这一文化中黄河流域文化发展充分,从三代到夏商周,历史遗址保存完好,并且从商代就有甲骨文记载,是世界上有完整文字记录的最古老文化。其中令人惊叹的是浩如烟海的历史文献,这是任何一个民族都没有的。这是一个重视传统的连续文明,它具有强大的内化与外化能力,把周边文化、异族文化不断地吸收,同时又辐射周边与远方。笔者认为它主要特征是一种辩证文化,即是对外对内的辩证发展原则。它的一神论与多元观念、历史与现实,传统与变异等方面都体现出一种辩证关系。它的历史上不断有外来影响,但这些影响不是与传统对立,而是经过磨合后,最终与传统相结合,并且丰富了传统。

或有论者把三者简化为"沙漠文化区"、"黑土文化区"与"黄土文化区"。更有人用"海洋文化"与"内陆文化"等不同特征来概括,笔者以为都不能曲尽其妙,均有不妥之处,最好不用,以免贻笑大方。需要说明的是,在笔者已提出世界三大独立文明,才看到夏鼐先生介绍荷兰著名考古学家法兰克福(H. Frankfort)也有此说。[①]

所谓文化的独立发展并不是说它们是孤立的,只是说明它们的起源是相对独立的,没有明显的传播与接受关系。这三大文明带之间的历史交往肯定是存在的。早在上一世纪50年代,西方学者奥本海默(A. L. Oppenheimer)就已经指出:从公元前3000年开始,在巴比伦或美索不达米亚的商人和莫恒卓达罗或哈拉帕(也就是今日之旁遮普等地)等印度河流域地区进行交易,其物品中包括印度香料等。另一位学者佩希·希克斯(Perecy Sykes)也早已经指出苏美尔人与亚洲人之间的商贸关系,这也是公元前3000年前发生的。比这种远古交易更为知名的是中国的丝绸之路,这是亚洲与欧洲之间、东西方文化之间的重要交流。有人对于中国文化从生活和生产工具发展综合考察,它的早期发展中有三个重要的文化阶段:彩陶文化、青铜文化、丝绸文化。笔者认为首先应加上石器文化,其次应加上玉器文化。无论如何,在这几个阶段中华夏文明都对于四周民族有重大影响,而且可能远达欧洲等地。仅就对西方而言,首先是公元前50—前40世纪的彩陶文化的西向。仰韶彩陶文化主要传播方向就是从东向西,根据1954年在西安半坡村发现的仰韶文化遗址的放射性碳素测定,证明这种文

① 参见夏鼐《考古学论文集》,下,第661页,河北教育出版社,2000。

化至少是在公元前4115±110年—前3635±105年,[①] 这种色彩和主题的彩陶西传至甘肃、青海一带,即是后来的马家窑文化(包括马家窑、半山、马厂三个类型),这些地区是古代的异族文化活动地区之一,无疑曾经发生过异常频繁的文化交往。其发生于文字发明之前,陶器上的几何纹、绳纹,特别是渭河边生活的华夏先民的美丽的双鱼图案,是有民族特色的产品。

彩陶文化之后的青铜文化是又一次华夏文明的大传播,这是生产与生活工具相结合的文化,其影响达到叶尼塞河上游和阿尔泰地区。中国古代史上的夏商周三代时期就是青铜文化时代,中国的青铜文化堪称世界之最,青铜器数量、用途都是世界之最,其影响也顺理成章为举世无双。中国古代青铜器上有一个著名的"亚"形文字的图形文,它有时单独使用,有时与族徽同用。甲骨文中多次可见"亚"字,青铜器铭文中也是常见的,陕西长安普渡村西周中晚期墓中出土铭文中就有不止一处。典籍中也屡见不鲜,如:

> 惟亚惟服。(《书经·酒诰》)
> 侯亚侯马。(《诗经·载芟》)

据张光直先生考证,殷代庙堂建筑也是呈一个亚字的形状,而且他有进一步的发现:

> 在墨西哥奥尔梅克(Olmec)文化的一个重要遗址卡尔卡金哥(Chalcatzingo)发现了两个石刻,都是地神的兽形刻像,张着大嘴,作为出入生死世界的门口;嘴形都是亚形的,四角凹处各生长一株树木。这个亚形的口便是奥尔美克人的一张宇宙图,张开的大口是天地的分界,而四角的树木是协助登天入地的四株"宇宙之树"……
>
> 但我们也可以用另外一个角度来看。中国古代与美洲古代文明之间有许多在美术象征符号上的相似性,我最近提出一种假设,把殷商文明与中美的奥尔美克和玛雅等文明看做同祖的后代,把它们的祖型文化(可以追溯到1万多年以南美洲印第安人祖先还在亚洲的旧石器时代)叫做"玛雅、中国文化连续体"。[②]

笔者认为,张先生的这一猜想,不仅对于考古学与历史学很有价值,也是比较文

① 参见中国科学院考古研究所实验室《放射性碳素测定年代报告》(二),载《考古》1972(5)。
② 张光直:《中国青铜时代》,第313~315页,生活·读书·新知三联书店,1999。

化学上一个很有意义的命题，虽然目前仍然只是"大胆的假设"，将来可能有进一步的考证出现。

青铜时代华夏民族发明了甲骨文，这是一个伟大创造。从河南安阳的殷墟甲骨到陕西岐山周原西周甲骨，其流传方向也是从东向西。笔者预测，将来很有可能在更西部的地区——新疆、青海、甘肃、西藏至中亚地区的吉尔吉斯斯坦、哈萨克斯坦发现甲骨文字，但愿我们能及时看到这一激动人心的发现，目前新疆等地出土的青铜器，也许就是伟大发现的前兆。

第三文化交流的阶段是人所共知的，春秋战国时期，华夏民族的丝绸纺织物生产居于世界先进地位，向西输出，形成与西方更广范围的交流。有文字记载的至少是周代的对外文化交往，《诗经·大雅·绵》中"古公亶父，来朝走马"。显然是与西部骑马民族交流的证据。公元279年在汲县战国魏安釐王墓中出土的《穆天子传》是周穆王（公元前1001—前974年）西访的记载，西王母被认为是当时西部最有影响的民族塞族（一说为斯基泰人 Scythia, Skyth）的代称。周穆王西访是中原与西方交通的较早记录，《史记》与《竹书纪年》中都有周穆王西访的事迹，也证明了周人自谓其祖先走窜于"戎狄之间"的说法是有根据的。因为古希腊历史学家希罗多德也曾记载了在里海附近的斯基泰人活动，斯基泰人不断地从中亚地区向黑海附近迁移。他们是西周初期丝绸向西方古代民族运送的主要中间人，古希腊人所喜爱的中国丝绸主要是由他们从中国贩运去的。笔者曾经提到，对于古代中国人，西方早有传闻，但由于年代久远，发生误解是必然的，如艾金伯勒就把中国人看成是赛里斯人：

> 至于极北人（Hyperboréens）其希腊文名称的本义指那些"居住在比北风更遥远地区的人"。我们通过希罗多德著作而获知他们的栖身地"一直延伸到沿海地区"，这正是我们今天所说的中国中原的居民，也就是中世纪人所称呼的契丹人（Cathay, Kitay 至今在俄语中仍是中国的名称）。他们也就是罗马人所说的赛里斯人（Séres）。在公元前1世纪时，斯特拉波（Strabon）就曾写道，大夏（巴克特里亚）的希腊人"将其帝国一直扩大到塞里斯人和福利斯人的边陲"。然而，罗马帝国所了解到的"中国"这个名字到底从何而来呢？它出自汉文"丝"字，意指丝绸。丝是外国人对其质地始终赞不绝口的一种著名产品，有关它的最奇特的神话从欧亚大陆的一端传向另一

端。"赛里斯人"别称"丝国人"。他们确实是因丝绸之路之名而闻名遐迩的。[①]

需要说明的是:中国为世所知主要是通过其文化,其对于人类的物质文明与精神文明的伟大创造,如四大发明等,而不是由于战争与入侵。这是上古时代中外文化交往的一个重要特点,这种文化交往是融合性的而非冲突性的。正如上文所说,欧洲人因丝绸之路而知中国人,与俄国人因契丹民族而知中国人(俄语中的 Китай 为中国,Китаец 为中国人,是契丹的音译);但艾金伯勒并不知道,俄国人知道中国人也有另外一条途径,这一途径与丝绸之路大同小异,俄国人通过茶叶也知道了中国人,俄语国的"茶"(чай),就是中国"茶"的音译。英文中的茶(tea)不过是中国南方语言中"茶"的音译。不妨说,北方丝绸之路之外,更有一条"茶叶之路"把中国文化与世界联结了起来,这还不包括海上丝绸之路等。而且这种"茶叶之路"可能十分古老,因为茶叶的主要产地在中国南方与东南,正是良渚文化的所在地。

另外,中国周边的一些古代民族,如契丹人,还有那尚在研究之中的"赛族人",对于东西方文化的交流也是功不可没,这些民族是东西方文化的中间人。当然他们从中可能获得经济利益,而且他们被西方人看成是中国人,这也是一种历史的误读,而不能看成是盗用了中国人的名称。

关于东西方交流的说法很多,我们不一一论列,如沈福伟指出,明斯(E.H. Minns)的《斯基泰人与希腊人》(剑桥,1913)中提到,在克里米亚半岛库尔·奥巴(Kul Oba)出土的公元前3世纪的希腊象牙版绘画,以《荷马史诗》为题材,名为"帕里斯的裁判",画中女神身着丝质罗纱衣,其质地透明,薄如蝉翼,断定为当时只有中国才能出产的丝绸。说明大约在公元前6—前5世纪,中国与古代希腊之间可能已有了交往。[②]

总之,随同中国的物质产品流布世界,中国文化的影响当然也遍及各地。综观春秋之前的中国与西方的石器—彩陶—青铜—丝绸—茶叶等文化交流,从中国方向输出物中以工艺技术型产品为主,向中国输入的多是土特产品与农牧产品。这种交流也是双向的,具有象征意义的是,公元前329—前323年间,马其顿的亚里山大王的军队直打到了中亚,饮马叶赫氏河,已经进入中国的文化

---

① [法]安田朴:《中国文化西传欧洲史》,第40页,耿升译,商务印书馆,2000。

② 参见沈福伟著《中西文化交流史》,第20页,上海人民出版社,1985。同样的记载也见于法国学者艾金伯勒的《中国的欧洲》等著作中,不再一一引证。

范围。他们无疑知道已经来到希腊人所说的赛里斯(Seres)——这个东方大国的边界,终于没有试着用剑来敲开中国的大门。然而这个时期,他们进攻了另一个东方大国——印度。有可能到几百年后,安息使团才再一次进入中国。

上古文化交往是如此的繁荣和多姿多彩,其交流面广,意义重大。我们以前对于它其实知之甚少,有待于进一步的研究。

第六章 B'IJIAOWEN HUAXUE

经典文化类型(公元前10世纪—公元17世纪)

六经皆史也。

——章学诚

□文化主体的自我认证，促使世界文化类型进入文化经典时代

□文化经典是民族精神的千里沃土

□经典时代的代表性文化类型有：

中国文化、古希腊与西方文化、古代印度文化与伊斯兰文化

□不同类型的文化因此形成各自突出的特征

第一节　经典文化类型的意义

大约从公元前10世纪起，世界文化进入一个繁荣、急速发展的时期。在这个时期中，东方与西方文明的主要类型得以确立，也就是文化主体进行了一种自我的认证(identity)。所谓认证，也就是对于本民族的文化特征与本质、本文化与他种文化之间关系的识别，并通过这种识别取得了自我发展的信心。在这种认证过程中，不同的文化类型得以确立，每一种文化类型具备了自己的特质、形成具有民族特性的心理、思维方式与一定的生活方式，我们把它称为经典文化类型(classics culture types)。

这一历史时期大致可以分为两个主要阶段。

第一阶段从公元前10世纪到前5世纪，是世界主要文化类型形成阶段，也是主要文化经典诞生的时代。世界主要文明都进入蓬勃发展、异常繁荣的阶段。与以前的文化时期相比，这些是更加成熟的，代表不同性质的文化。但是它们又有共同的历史特征，这些共同特征表现于以下几方面：一是大多数民族的社会制度从部族社会进入国家形态；中国的夏、商、周三代，希腊的城邦都是早期的国家形态。而且城市文明也已孕育成熟，出现了大型的中心城市，为高等文明的产生奠定了基础。雅典、亚历山大、稷下、镐京、阖闾等古代名城涌现出来。二是有体系的语言文字形成，使原来口头流传的文化等被用文字记录下来。中国甲骨文、印度梵文、希腊文及后来的拉丁文等古代文字陆续形成体系。这是从古代刻符和象形文字、早期的拼音文字系统之后，具有普遍性、实质性的文明进步。这些文字之间并无高低优劣之别，例如汉字作为表意文字，具有拼音文字所无法具有的优势。三是由于中心城市形成，形成了经济文化中心，产生了文学艺术、体育竞技等的繁荣。雅典的学术、奥林匹克运动会、稷下学术中心等的出现，都是显著的标志。四是金属冶炼业的发达，特别是铁器的使用，社会生产力有了飞跃的发展。欧洲的哈尔希塔特文化的早期铁器时代，丹麦出土的哈尔希特文化的青铜器和中国的青铜，都过渡向更为广泛的铁器为主的应用，多种金属器的应用。生产工具的进步直接推动经济生产的发达。

需要说明的是，文化发展的辩证规律告诉我们，文化的同一性与差异性是同时存在的。在这一时期中，各民族文化在对上古时代的继承和变革中，基本

上形成了自己的主要文化经典和传统。更需要说明的是,东西方主要文明在这一时期的进程并不完全一致,特别是古代经典作品的形成年代也不完全相同。印度文明稍早于希腊,但印度的两大史诗《摩诃婆罗多》和《罗摩衍那》形成的历史时期比较迟,而且时段较长,大约公元4世纪,两大史诗正式形成。《罗摩衍那》的最后定型在公元2世纪,现存抄本有24000颂,《摩诃婆罗多》约在公元4世纪定型,现存抄本10万颂。而古希腊的《荷马史诗》的上限可以推到公元前10世纪,它的正式记录可能在公元前6世纪。俄国学者塞尔格叶夫曾经指出:

> 初时,这些诗体的故事由行吟诗人和诗朗诵者代代相传,彼此转述;每逢盛宴或节日,诗朗诵者便在军事领袖及其战友的宫邸中弦歌咏唱。到了后来,公元前8世纪至前7世纪期间,这些东鳞西爪的故事和颂歌便被搜集起来,加工成为艺术性的作品——史诗。定型后的《荷马史诗》便成为一部有机整体的作品,世界文化的真正杰作。《荷马史诗》是民间口头创作,大概最早是公元前6世纪在雅典僭主庇士特拉妥的宫廷中才被记录下来。①

当代欧美学者有很多推测,但基本上可以确定,成书年代不会晚于公元前5世纪,因为在柏拉图(Plato,公元前427年—前347年)《理想国》中已经说到,《荷马史诗》在希腊已经是人人皆知的经典了。《理想国》大约是柏拉图壮年时的著作,其年代应当是公元前5世纪末期。中国《诗经》的流传年代,从《左传》中的“季札观诗”算起,季札生于公元前576年,卒于公元前485年,那么至少在公元前5世纪末,《诗经》已经基本成型了。如果按司马迁所说为孔子(公元前551—前479)所删定,孔子游历列国归来,应当是于公元前5世纪初,整理编定了《诗经》。

第二阶段是经典文化的发扬与发展阶段,从公元前5世纪到公元17世纪,东西方文化都进入新的发展阶段。在这一阶段中,主要文化类型更为成熟,形成了人类历史上的高级文明。从原始的宗教转化为更为发达的宗教,而且在多数国家中,宗教与政治分离。在经历了长期的宗教统治之后,科学技术与民主制度成为社会进入近代的主要标志。东西方文化间的大规模交流为以后的全球化埋下了伏笔,同时,也为即将到来的工业化社会做了准备。无可避免的殖民主义、世界性的政治联盟、社会革命等也即将出现。这是全球化的序曲,人类

① [苏]塞尔格叶夫:《古希腊史》,第112页,高等教育出版社,1957。

社会就是在这种撞击中前进的。

所谓经典文化类型是一种特定的历史概念,它们是历史上的具体存在。西方一般把古代希腊与罗马的文化称为"古典"的文化,以区别于中世纪之后的文化。这种说法有一定局限性,因为这里的"古典"并不是已经消失了,可以说古典精神在西方并没有成为过去。相反,一方面它作为西方文化的典型特征继续存在,一直影响着西方文化的发展进程,也就是说它作为一种传统是得到承认并在西方文化中占据统治地位的。另一方面,它又不断得到阐释与发扬,历史上多次产生过所谓的复古运动,文艺复兴和古典主义等思潮都是如此。所以我们可把它看成一个持续的传统,一个文化的经典时期。同样的道理适用于中国的古典文化,从春秋战国时代起,中国进入一个经典文化的创造时期,并且把这种创造持续下来,历经了汉唐宋元明清,形成了世界文化中罕见的一种持续的文化类型,这一经典文化的内容与形式都是持久的。所以我们把经典文化类型看成是一种成熟的、具有持续的民族特征的、有代表性的文化类型。当然,一种经典文化类型一旦形成,就会符号化,树立起民族文化的标志。这种标志也是历史性的,如中国文化中,秦代国家统一,所以西方语言中的 China,可能与中国的"秦"的拼音有关。以后的唐代是一个繁荣昌盛的伟大历史时代,受到这种文化的影响,世界各地的中国人被称为"唐人",中国具有民族特色的服装被称为"唐装",有了遍布世界的"唐人街"。同样的道理,英国的维多利亚时代、俄国的彼得一世时代、法国的查理大帝等历史时代也具有一定的代表性。在这些历史阶段,这些民族文化发展得最为充分并具有世界的影响。

笔者认为,代表民族精神的经典文本的形成与阐释,并且通过这种阐释重铸民族的灵魂,弘扬民族的精神,坚强民族的意志,是经典文化时代的另一个重要特征。在这个时期中,中国的孔子编定六种主要经典《诗》、《书》、《易》、《礼》、《乐》、《春秋》,成为中华民族文化的精神结晶,为中国文化的历史画出了基本的轨迹。正如刘勰所说:

> 熔钧"六经",必金声而玉振;雕琢情性,组织辞令;木铎起而千里应,席珍流而万世响;写天地之辉光,晓生民之耳目矣。[1]

用现代语言来阐释,"六经"所代表的文化经典,是民族心理、性格与外部世界相作用的模式,是主体从外部对于自身、对于内外作用所产生的文化客体的肯定,

---

[1] 《文心雕龙》,范文澜注,第2页,人民文学出版社,1958,上册

是语言文字表达的文化本体性。

中国文化的思维方式与中国人的生活方式与经典之间有最直接的联系，首先，这是因为，经典与文化实践之间有一种辩证的、互动的关系，经典是一定文化主体的精神产品，但经典又不是一般的产品，它是主体精神的物化形态，一旦形成，它就要反作用于主体。而主体对于自己精神力量的外化物的创造中，也正在塑造主体自身。在这一过程中，主体的外射与内射是同时存有的。其次，一种文化的主体不是单一的，而是多元的，在文化内部也有主体间性，主体的前后接续性，在这种变化中，经典作为客观的精神物化形态，对于主体的统一性与接续性起到保障作用。简单说，就是经典不但影响每一种文化的主要阶层，也影响它的每个人，不但培育一代人，而且影响世代。《圣经》对于基督教信仰的各个民族，《古兰经》对于伊斯兰教的各民族，都具有无上的权威。无论是黑人、白人、黄种人，无论是欧洲人、非洲人、亚洲人，只要是接受这一信仰者，都受教于这种经典，以此作为行为规范。经典归根结底是某一种文化的产物，它与产生经典的民族，宣传经典的民族之间有千丝万缕的联系，此即前人"文如其人"之说的内在根据，法国作家福楼拜说"包法利夫人就是我，我就是包法利夫人"也是同样的意思。我们可以扩大一点说，包法利夫人就是法国人，如同《圣经》中的摩西可以作为犹太人的代表，孔子是中国人的代表，穆罕默德是阿拉伯人的代表一样。但这并不是说只有上述这些民族才能信仰这种经典，相反，这些经典对于世界各民族都是有意义的，信仰自由就是首先保证有信仰的选择自由。

这里需要强调的是，经典与主体思维与行为方式的辩证关系，笔者已经多次论及，可惜国内外大多数学者尚未注意到这一特点，为了说明这一重要点，我们不惮其烦，再予以解释。

中国文化经典以"六经"为首，《诗经》与《易经》作为"六经"的构成，它们有共同的思维方式，这种思维方式的存在，代表了中华民族的思维特征，也是中国文化的特有贡献，《诗经》中大量使用意象，意象就源自《易经》中的象数，这是中国文化的独有概念，它首先是中华先民认识世界的一种特有方式。《周易·系辞》中说："圣人有以见天下之迹，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。……子曰：书不尽言，言不尽意，然则圣人之意其不可见乎。子曰：圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其。"这里提出了以后争议纷纷的言、象、意三者之间的联系。无论后人如何阐释，系辞作者用意明确：象、意、言三位一体，三者是认识的不同手段，目标是对世界的掌握。这种思维方式从哲学到文学是互相联通

的,其特点就是言、象、意三者同时呈现,它既是一个词,也是一个物象,同时表达一种意义。如"鹤鸣深渊"、"飞龙在天"、"泽尢水"这一类意象,它们在《易经》中出现,这时它是一种"象"。也可以在《诗经》中以"鸟兽草木"出现,这时也就成了"兴"。无论在诗中还是在哲学中,它都有言象意结合为一的特性。这便是笔者多次说到的象—兴同一论,这种理论并不是笔者的发明,前人早有论述,说得最透辟的是章学诚《文史通义》:

> 《易》之象也,《诗》之兴也,变化而不可方物矣;《礼》之官也,《春秋》之例也,谨严而不可假借矣。夫子曰:"天下同归而殊途,一致而百虑。"君子之于六艺,一以贯之,斯可矣。物相杂而为之文,事得比而有其类。知事物名义之杂出而比处也,非文不足以达之,非类不足以通之,六艺之文,可以一言尽也。夫象欤,兴欤,例欤,官欤,风马牛之不相及也,其辞可谓文矣,其理则不过曰通于类也。故学者之要,贵乎知类。[1]

因类而通,可以知道诗兴与易象彼此相通,通于人类认识的规律,即所谓"人心营构之象亦即天地自然之象也",人的意识来于自然对于人的作用。首先是从对自然的感性经验而来,人在与自然相斗争相利用的历史中,发展了人的感性经验与人类的意识,感性经验物化为人类的感觉和感官——视听味嗅触和五官,并在此基础上形成了人类的感觉和经验。并且经过思想后用以指导行动。中国文化中的主体"君子"以此作为自己行动准则,所谓"天行健,君子自强不息","听天命以尽人事",君子于六艺,一以贯之。

司马迁《史记·太史公自序》中把中国文化的核心"道"做了简明的解释,就是用"六经"作为说明:

> 《易》著天地阴阳天地四时五行,故长于变;《礼》经纪人伦,故长于行;《书》记先王之事,故长于政;《诗》记山川溪谷禽兽草木牝牡雌雄,故长于风;《乐》乐所以立,故长于和;《春秋》辨是非,故长于治人。是故《礼》以节人,《乐》以发和,《书》以道事,《诗》以达意,《易》以道化,《春秋》以道义。[2]

《礼记》中说道:

---

① 《史通·文史通义》,第5~6页,刘知已、章学诚撰,岳麓书社,1993,《文史通义》,卷一。

② 司马迁:《史记·太史公自序》,见《二十五史》(百衲本),第295页,浙江古籍出版社,1,1998。

……温柔敦厚,《诗》教也。疏通知远,《书》教也。广博易良,《乐》教也。洁静精微,《易》教也。恭俭庄敬,《礼》教也。属辞比事,《春秋》教也。

"六经"成了中国人思想行为的准绳和标准,离开它就无法理解中国文化的精神所在。

也正是在这一历史时期中,世界主要文明不约而同地形成了自己的主要经典,这些经典成为其文化的中流砥柱、成为标志与旗帜、成为民族精神的千里沃土。马克思有一句名言:**"希腊神话不只是希腊艺术的武库,而且是它的土壤。"** 同样的道理,**文化经典不只是某一个民族精神的武库,而且是它的土壤。**

我们来看一下世界主要文明的其他经典:

1) 印度文化的经典:印度曾经被人称为古代宗教思想的大熔炉,这是由于它的历史上有多种民族多种文化成分的混合。特别是印度教、佛教、伊斯兰教都对于印度文化有重大的历史与现实影响,而且每一个民族都有自己的文化经典。佛经是印度所首创,但是主要的巴利文佛经是成于锡兰,而世界上最大的佛经《大藏经》却在中国,是用汉语所写的。特别是近代以来,由于历史原因,佛教在印度与印度教和穆斯林相比,信奉的人数已经较少,也使佛教经典流传受到影响。但是从历史来看,无可否认的是,《吠陀》经典——《奥义书》等古代经典对于印度文化类型具有不可磨灭的影响,它们是印度文化当之无愧的经典,当然,由于印度文化特殊的历史经历,它与中国文化这种大一统并且持续性的文化有所不同,所以它的经典的影响也不同。但必须承认,它们至少在一定历史时期,发挥过相当重要的作用。

2) 西方文化的主要经典可以说有两种:一是希腊的《荷马史诗》,一是《圣经》。希伯来人的《旧约》与《新约》的合编,以及其后基督教成为罗马人的国教后,《圣经》的开始大规模流传、阐释与研究。公元前10—前8世纪,希腊文化的经典《荷马史诗》经过长期流传后,得以形成,古希腊人精彩的哲学、文学等创造,都得益于《荷马史诗》的渊源。以上文化经典的形成,决定了文化的基本类型和主要特征。

文化经典是代表本民族文化传统的作品。传统是民族文化的模式和特色,是其规律性的表现。经典是传统的具体形式,传统是经典的精神和规范。它们的形成代表着民族文化已经真正成熟了,并且它们规范着这一民族文化的发展。如果从世界文化的范围看,这种时代划分的大致标准是以东西方文化类型的共同特征为主的。即在这个时期中,文化精神与类型发生了根本性的变化:

1)从个体的无意识创造向文化创造活动的转化,这就是我们所谓"文化自觉性"的增强。

2)从无中心的反映,向主体性突出的行为转化。文化活动逐渐转向专业化,产生专业的思想家、哲学家、作家和艺术家。

3)从文化艺术形式的非类型化向类型化的过程转化,特别是文化类型的定式形成。

具体而言:(1)中国"六经",(2)希腊《荷马史诗》与基督教的《圣经》,(3)印度古《吠陀》经典与《奥义书》,(4)伊斯兰教的《古兰经》。它们都是古典时期的代表性作品,在成为经典之后,经历了世俗化与现实化,成为国家、民族的主要精神和行为的准则。中国从汉代起,"独尊儒术,罢黜百家"就成为封建统治的主要方针,以后历代虽然有所变化,但儒家经典对于社会的主导地位基本没变。西方从罗马把基督教定为国教后,《圣经》成为上至贵族下到各个社会阶层最主要的读本,也是世界上发行量最大的书之一。《古兰经》的地位如同《圣经》在欧美各国中一样,甚至可以说更为崇高,因为不少伊斯兰教国家实行政教合一,《古兰经》与国家法律条文有同等重要甚至更崇高的地位。

经典文化类型不等于"经典"的文本,经典文本是民族精神的文字表述,它是一个精神的象征。文本不能取代精神实质,它只能表达、传递与弘扬民族文化类型的中心,不能唯文本论,这是确定无疑的。

必须注意,欧洲中世纪及以后的不同历史时期,许多国家也形成了自己民族的史诗,也被有些学者称为经典,如德国的《尼伯龙根》史诗、北欧的"埃达"和"萨迦"、法国的《罗兰之歌》、英国的亚瑟王传说乃至较晚的俄国《伊戈尔王远征记》等,这些都是本民族的经典,但它们的文化类型与《荷马史诗》有不同,西方有学者称之为英雄史诗以示区别。我们依据它们形成的历史条件和文化类型特征,把它们看做中古时期的古典文化代表。它们属于一些较晚民族的经典文本,它们在铸造民族精神方面与早期经典有同样价值。特别是这类经典由于去古未远,它们的产生往往与近代封建社会相连接,所以它在民族精神的持续与发展中起更明显的作用。一个法兰西人对于《罗兰之歌》、一个德意志人对于《尼伯龙根》史诗、俄罗斯人对于《伊戈尔王远征记》的情感,比起对于《圣经》的情感可能来得更为自然,更为亲近。这本是无可厚非的,但是,也要看到,这种中古经典产生的特殊历史时代决定了它本身往往有一种封建社会的民族精神的特色,有的含有对异民族的轻视、对侵略和征战的歌颂。前辈学者们早已经注意到这一点,康德、弗洛伊德、马克思等人都曾经批评过这种史诗中的有害思

想。这种经典中最主要的是一种民族主义观念，如何认识和对待这种经典，如何批判其中的民族主义，使这种文化经典真正成为世界文化的遗产，是一个重要的历史课题。我们必须看到，这种文化经典虽然对于世界文化的影响不如前者那样大，但是它们的作用对于一个民族来说仍然是重要的，我们不能因此而忽略了它的意义。

不同经典文化的命运各不相同，它们有三种主要变化形式。

第一种是转型，以古希腊文化为代表，从罗马时代起，希腊文化就与基督教合流，在中世纪时代，希腊精神还受到一定的压抑。直到文艺复兴中，西方科学精神兴起，才最终形成了希腊精神、基督教教义与近代科学思想为主导的西方文化类型。

第二种是经典文化的更新，就是旧的经典文化类型的完全消解或是失去主导地位。一定程度上来说，所有的古代文化全部都已经消解，这种原因可以得到历史的解释，因为经典文化类型主要是在农业文明时代的产物，17世纪之后，世界性的工业文明铺展开来，冲击着旧的文化类型。同时，地理大发现之后，全球性的文化交流与殖民扩张，使得旧有文化类型随之消解，有的文明甚至更早就已经消解。公元前538年，波斯人征服了两河流域，新巴比伦灭亡，公元前525年，波斯人征服埃及。辉煌的埃及文化、两河文化因之消解，波斯人的琐罗亚斯德教即拜火教成为统治性宗教。这也是世界文明史上一次预演，依西方史学家的看法，这就是野蛮人战胜文明人，文化落后的波斯战胜了具有发达文明的埃及与新巴比伦。虽然波斯人不久就被希腊人和亚历山大王所击败，但埃及与两河文化却因此被消解。另一次近似性质的征服是希腊人被野蛮的罗马人所征服，不过，这次征服的结果却好得多，罗马人对于希腊文化的继承是举世公认的，所以一般认为希腊经典文化没有被解体。而对于印度文化来说，就没有这种幸运了，印度河流域公元前3000年到公元前1700年间的"哈拉巴"文化突然消失后，雅利安人成为印度文化的主要创造者，可惜的是吠陀时代持续不长，公元前6世纪，波斯人就征服了印度，其后，亚历山大王再次入侵印度，直到孔雀王朝时代，印度才又归于统一。从公元7世纪起，印度就开始了穆斯林时代，中间又经过蒙古人的大规模入侵。15世纪末，葡萄牙人来到印度，以后印度成为英国殖民地。可以说，在所有古代文明中，印度文明是变化最大的，其原有的精神与成分消除得比较多。

第三种类型就是中国经典文化的持续型，经历了5000年风雨仍然屹立于东方的惟一文明。儒家文化仍然是中国文化的精髓，虽然也曾经历了新文化运

动等的冲击,但作为一种文化是持续的,没有本质性的变化。

最后需要说明的是,经典时代划分的标准并不一致。因为比较文化史上的经典时代与世界史上的中古时代十分接近,而中古时代的起止时间一直有争论。特别是关于中古时代之结束,因为西方学者认为中古时代结束于所谓"文艺复兴"前后。西方学者一般有两种看法:一方面是把文艺复兴时期包括了中世纪,西方文艺复兴运动从14世纪到16世纪,如果这样,中古时代的结束是到16世纪。另一种看法是中古时代不包括文艺复兴,中古时代到14世纪即已结束。如何看待中古时代的结束呢?笔者认为,要从两个方面看:一是从欧洲文化自身进程来看,恩格斯曾经在《自然辩证法〈导言〉》中对15世纪后叶开始的时代进行过这样的分析:"这个时代,我们德国人由于当时我们所遭遇的民族不幸而称之为宗教改革、法国人称之为文艺复兴,而意大利人则称之为五百年代,但这些名称没有一个能把这个时代充分表达出来。"[①] 恩格斯所指出的宗教改革(Reformation),文艺复兴(Renaissance),五百年代(Cinquecento)这几种说法都不能表达这个时代,已经被学术界所公认,所以上面说法都不能表达这是一个新时代的开始的精确含义。这个时代不只是对于古希腊罗马时代文化艺术和文化精神的复兴,而是一个新的文化时代的到来。从19世纪以来,研究文艺复兴的历史学家米希勒(Jules Michelet)、西蒙兹(John Addinton Symonds)、布克哈特(Jacob Burckhardt)等人就已经提出文艺复兴是一个新时代开始的观点。我们认为这种说法对于文化方面也是适用的。文艺复兴不只是对于古希腊罗马文化艺术的复古运动,另一方面,从世界文化格局来看,文艺复兴基本上是西方国家中的思想文化运动,不具有全球意义。但是,欧洲文艺复兴也并不是一种孤立的现象,从世界经济发展来看,文艺复兴是世界资本主义发展的前期。以世界文化发展来看,这是东西方文化交流的又一个新时期。震惊世界的元代蒙古族西征,15世纪后期世界地理大发现,西方殖民大扩张,这一连串的历史事件使得中古封建经济受到冲击,资本主义生产关系萌芽。无须说明的是,这些历史事件并不是完全积极的,战争与殖民都是非正义的。但是,这些历史现象的推动作用仍然是存在的。中国历史学家范文澜曾经认为:"就古代剥削阶级的扩张来说,也不能一概否定它的后果。以蒙古为例,元朝虽然存在的时间不长,但建立起来这么大的一个国家,为中国和欧洲经济文化的交流开展了从来未有的局面。《马可波罗游记》将中国的情况介绍到了欧洲,欧洲人想到中国来,到处

---

① 《马克思恩格斯选集》,第3卷,第444页,人民出版社,1972。

寻找航路,后来发现了美洲。这是一个伟大的地理发现,美洲发现以后,大大促进了欧洲资本主义的发展。蒙古武力扩张的结果,打通了欧亚两洲的交通,促进了欧洲资本主义的发展,不能单看它的军事破坏。"[①] 蒙古军队西征、"灭国四十",曾经受被西方人称之为"黄祸"。只从民族扩张特别是东方民族对西方的征战角度去理解它,会把它看成是文化落后民族对于进步文明的毁灭。但中国杰出历史学家却能以历史辩证法观点来观察这一历史,看到它对促进欧洲资本主义发展以及欧亚文化交流的意义去评价它,为我们研究中古时代提供了重要的材料。同样的道理,我们也对中世纪西方对于东方的征战如十字军东征战作如是观,有的西方学者过去只强调十字军东征对于东西方文化交流的促进作用,很少看到东方的相同的历史事实。无论如何,中古后期的世界范围里的战争与航海探险推动文化交往,这种文化交往对于封建时代的结束有巨大的促进作用。有的学者把这看做是全球化进程也就是世界资本主义经济格局的奠定。对西方经济全球化理论颇有影响的布罗代尔和沃勒斯坦等人认为:从 15 世纪起,世界经济格局进入一个新阶段,这是"经济世界"阶段,是以资本主义的欧洲经济为代表的新阶段。在这之前则是"帝国经济"阶段,以美索不达米亚、古地中海、罗马、中国、波斯为代表,其共同特点是它们都变成了帝国。资本主义的欧洲新经济特征是非统一性。"欧洲经济世界是资本主义型的,它以在进行贸易的同时传播技术为手段,系统地制造着政治统一的涣散剂,并且在生存了几个世纪之后,它就具有了世界性。"[②] 笔者认为,把全球化看做是西方经济模式的产物是不妥的,应当说它是世界文化交往的必然结果。但是这一事实是毋庸讳言的,即从 15 世纪起,由于世界文化交往,一种多元化的近代世界文化发展趋势形成,也产生了相应的文化类型多元化。

这也就是说,从比较文化角度考虑,到了 17 世纪,经过地理大发现后的文化交流、殖民主义扩张、奴隶贩卖等,世界性的工业化时代到来,原有的经典文化类型产生了不同程度的分化、裂变和转型,世界才真正进入一个新的时代。因此,本书将 17 世纪看做是一个转折时期,经典文化在欧洲虽然有新古典主义的大力提倡,仍然不可阻挡地走向了转型。

---

① 范文澜:《中国历史上的民族斗争与融合》,载《历史研究》,1980(1)7~8。

② 转引自[法]雅克·阿达著《经济全球化》,第 29 页,何竟、周晓幸译,中央编译出版社,2000。

第二节　中国文化类型的特征

中国文化是世界上最古老的文化类型之一,它的特点在于:一方面它是世界上产生最早的文明之一,根据现代考古学的发现,中国文化是在广袤的土地上呈现多元形态的古代文明群体。以前我们只把中国文明看成是单一的黄河文明是不对的。近年来的考古研究表明,从中国东北到西南,从黄河流域到长江流域,都有上古文明遗址的存在。其中最重要的是旧石器时代的周口店地区和太湖地区的良渚文化。从世界文化史来看,越来越多的人关注着"太平洋文化区域"的概念,这是一种可喜的现象。但对于它的最早提出者之一,中国猿人即北京人的发现者裴文中教授的历史功绩少有人提及,我们在上一章已经论述了他的主要发现与主要观点,这种观点是在严密的、扎实的考古工作成果基础上提出的,有相当的科学性。我们认为,有必要在尊重科学发现的角度重新回顾他的见解:

> 事实上,光是根据文化,不大可能在上述中国和西方文化之间找到直接的相同之处,因为山顶洞的人工制品很可能代表了一种具有自己特征的独立发展的文化。到旧石器时代之末,一个重要的北方的或"古北的"文化区似乎从欧洲延伸到东亚,大约在北纬45度以北(主要是西伯利亚)。但是,同时也很可能存在着另一个人类和文化的潮流(系统),沿着太平洋海岸,从马来亚延伸到满洲里——在新石器时代之初显然仍为印度支那的北山文化(Bacsonian)和广西的洞穴工业所代表。根据其地理位置和某些特别的特征(粗糙的石器、穿孔的砾石……),我们倾向于把山顶洞文化归入这一独立发展的"太平洋"文化区——然而像使用赤铁矿染色的习惯可看做是"北方的"影响。

旧石器时代后期的"太平洋文化圈"在中国南北方及其他周边地区形成,时间大约为公元前2万年前到公元前1.2万年前。以更新世中期就生活在这里的周口店地区的人种和独特的石器造型为特色。有人称之为中国传统石器文化的类型的特征。

经过"新石器革命"(Neolithic Revolution)的洗礼,以黄河与长江流域为主体的多种文化群落开始崛起。中国先民的活动范围更加集中,所创造文化类型的早期特征显现出来。如河姆渡文化这样的早期形态、以陕西为中心的仰韶文

化、河南龙山文化(陕县庙底沟二期)则发展出一种彩陶文化类型。而在长江下游,则有一支玉器、黑陶和早期铜器发现的文化类型的发现,如:马家浜文化(公元前 5090 ± 150—前 3990 ± 135)—崧泽文化(公元前 3910 ± 245—前 3230 ± 140)—良渚文化(公元前 3305 ± 130—前 2130 ± 100)。我们可以推测这种文化可能与以后的吴越文化,甚至与中原文化风格迥异的楚文化都有一定的历史关系。这种联系必将得到进一步的揭示。

另一方面,中国文化保持了从古代到近代、现代的一致传统,是世界所有古代文明中惟一持续的文明类型。在它前后产生的主要文明类型都经历了转移和变型命运,古希腊文明经过罗马时代已经发生变异,进入中世纪后,更是有较大的变化。印度原有印度河文明则已经消失,雅利安人的文化与本土文化混融中,多种因素产生作用,特别是近代以后,这种文化受到外来文化的影响,其固有传统也有一定的变异。惟有中国文化一直持续下来,成为世界文明硕果仅存的一支,这种现象已经引起世界的关注。经过以青铜文化为代表的发展阶段,夏商周三代为代表,中国文明走向新的繁荣。也就是在这一历史时期,产生了中国文化的经典——"六经"——这种经典对于中华民族的民族心理、精神特征、思维方式和行为规范都有重要的决定性作用。从此后,中国进入一个稳定发展阶段,历经了秦、汉、唐、宋、元、明、清等主要朝代的更迭。把中国与欧洲相比较,双方都有相当长的封建社会,欧洲从罗马帝国起到文艺复兴结束,大约有 1000 年之长,而中国从秦汉起到中华民国则近 2000 年。中国的封建社会历史比欧洲长了将近一倍。相同之处在于,自从欧洲确立了基督教为主要宗教的文化之后,欧洲封建社会相对稳定,主要形态是基督教对于异教的征服并在各国取得统治地位。而中国封建社会相对稳定于以"六经"为指导的文化传统,封建君主专制是其政治制度的主要形式。中国历史上基本上没有发生像欧洲历史上屡次发生的政教之间的斗争。可以说,中国发展出一种独特的非宗教文化传统,这是以"六经"为经典的、国家的政治制度、道德伦理、文学艺术、语言思维方式表现出的一种相对稳定模式,与世界其他文明之间的不同特点互为映照。

世界主要文化类型中,惟有中国文化是非宗教性的,这是它主要特点之一。正因为如此,中国文化在对外对内都有其他文化类型所不能及的长处——这就是"多教合一"——一种伟大的历史贡献。中国文化类型的持续发展中,并不是完全与外界隔绝的。历史上一直有多种外来民族的干扰,也有外来思想的流入。最重要的有汉代,印度佛教传入中国,对于中国文化形成冲击。其后又有元代蒙古人的入侵,直至清代满族的入主中原。但是,中国文化类型没有发生

根本改变,中国没有发生其他民族文化中的那种文化转型,如希腊人被罗马人征服后、印度人被雅利安人征服后的文化转型。而相反,中国文化类型使得外来民族与外来思想得到改造,成为中国文化的一个组成部分。同时中国文化也在新的外来思潮作用下,以其适应性与外来文明相结合。

我们认为,中国文化类型有以下重要特性是必须提及的:

1) 中国文化类型中的思想观念是一种辩证理性,这是一种把本体与认识结合为一的思想体系与方法。主要表现为天人辩证——即人与自然之间的辩证;人与社会之间的辩证观念,即个人与社会、国家、宗族之间的辩证;人与人之间的辩证,即自我与他人之间的辩证。这是一种以中国《易经》为起始的全面辩证认识与实践理论体系。它的逻辑基础与西方亚里士多德的形式逻辑是不同的,从《易经》到《墨经》,都贯穿一种辩证逻辑,这种逻辑是辩证理性的认识逻辑。正是这种理性的存在,使中国文化在人与自然、人与社会和个人之间的关系方面有了独特的处理方式,这种方式引导中国社会走向了特有的发展道路。

2) 以神与人之间的辩证的、协调的关系为主旨,不同于其他民族对于神的绝对崇拜。神人协调是中国文化的重要特征之一,不理解这一原则的人对中国有两种臆想:一种是把中国人看成是原始崇拜,特别是当中国文化在17—18世纪传入欧洲时,很多欧洲人对中国文化不理解,以西方的一神教至上的观念来看待中国,其实对于中国知之不多。很多人把中国描述成没有真正信仰的,只有原始崇拜或是物质崇拜的民族。另一种是把中国看成是完全没有神灵观念的民族,只有对于人间君主的服从,而没有宗教热忱,没有对于真理和天国憧憬的人群。黑格尔等人的看法中隐含了这种观点,这两种看法都是不符合实际的。中国大地上曾经产生和流行过多种宗教,早期文化遗址中已有神灵崇拜的遗存,并且有图腾、巫术、天神崇拜等多种形式,以后又发展出萨满教、道教等多种宗教。外来的宗教则有佛教、伊斯兰教、拜火教、基督教等,但是没有一种宗教能在中国成为惟我独尊的国教。中国从汉代起就有独尊儒术等说法,儒学与西方宗教之间的概念还是不同的,它不能看成是一种真正意义上的精神崇拜,它只是一种学说,而且它本质上没有对于神灵的崇拜。没有宗教的权威,也就没有神灵的绝对崇拜,这就从客观上形成了人类精神在信仰这一巨大空间的相对自由。这种自由被多种观念所充分利用,特别是儒释道三教合一等观念,可以说作为人间君主统治的辅助得到发展。这种自由对于文化发展具有重要意义。没有绝对的宗教观念,使中国文化具有开放性,海纳百川,成就这种文化精深博大的内容与非同凡俗的形式。没有对于异教的排斥,使中国文化不与其他

民族对立，而易于为其他民族所接受。

3）中国文化是自我完善性的对外关系，以对于本体和自我的守约和完善为主要目标，对于外界事物与其他民族采取合理的接纳与改造。这种思想源出于以内在的阴阳交替、推陈更新为轨迹，行为道德上的“己所不欲，勿施于人”，“他人有心，予忖度之”原则，使得在民族文化关系上，一直是非侵略性的，非殖民性的。秦汉以后，中国长期在亚洲处于经济文化强国地位，但对周边民族和国家没有进行掠夺。相反，倒是不断受到经济文化相对落后民族的进犯与干扰。即使在汉唐这样的盛世，仍然以维护边界和平为目的，而不是对于其他民族的征服。只有在元代蒙古民族统治时期，中国文化的主体精神未被接纳的情况下，才有“灭国四十”这样的对外征战。但总体来说，中国文化类型的主导精神仍是鲜明的。

我们不讳言，中国文化类型也有它的历史特征所形成的不足之处，前人对于中国文化的不足之处有很多看法。这些看法基本可以分为两大类：其一是一些只从现象的、感性的层次来认识，如有人提出的所谓中国文化的腐朽、缺乏理性精神、权力至上、以情代法、封建伦理浓重，等等，这些看法有的是正确的，有的则属于偏见。更为可笑的是一些西方学者如列维－布留尔等，把中国文化看成是“原始思维”的产生，这些荒谬绝伦的看法就不值一提了。其二，17世纪之后，西方科学发展迅速，中西比较中以西方文化体系为整体参照，人们对于中国文化有了较深入的、精神层次的分析，提出了一些有价值的观点。如梁漱溟所作的比较：

1）西洋生活是直觉运用理智的。

2）中国生活是理智运用直觉的。

3）印度生活是理智运用现量的。[①]

作者这种比较仍然稍嫌简单，再如当代学术界中相当流行的一种看法，认为中国人的理性是一种“实践理性”（以后又改为“实用理性”等说法，但仍以前者影响为大），有人从这样的角度来说明这一概念：

> 在儒家思想中，这种肯定现实生活的世界观所关注的是伦理实践，并与之紧密相连。离开了伦理实践，这种世界观或生活态度便无意义。不过，实用理性并不只是伦理实践。它也同思辨的思维模式形式相对照。在

---

① 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第162页，商务印书馆，1999。

这方面,实用理性同杜威的实用主义也有着某些相似性:实用理性也将有用性悬为真理的标准,认定真理在于其功用、效果。

不过,实用理性又不能等同于杜威的实用主义,因为它承认、尊重、相信甚至强调去符合一个客观的原则、规则或秩序,此一原则、规则或秩序在某种意义乃是独立于人的思维和经验的,这就是天道,或称天命。人道不能同天道分开,人道必须遵从天道,天道与人道是一而二,二而一的东西。①

所谓的"实践理性"或"实用理性"其实并不是对于中国文化特别是其思维方式的本质分析,而主要是对于儒家伦理和伦理哲学、道德哲学的一种观念总结,观点与观念都不是思维方式本身,只是思维方式的形式化产物。如同钱币不是财富本身一样,各种钱币如马克、美元、英镑、人民币等只是财富的具体存在形式和流通手段。而且实践理性本身就是一个不通的概念,康德用它只是指道德实践,在西方哲学中这个概念也并没有获得完全的肯定,更何况把它用于中国道德,就更不适宜。我们也要肯定,"实践理性"等观点的提出,对于推动中国文化研究深入是有作用的,尽管我们不赞同这一观点。

笔者曾经多次指出,中国文化的深层是其思维方式的独特之处,这就是辩证理性特征,辩证理性这个概念不是中国所独有的,而是被普遍承认的,特别是黑格尔哲学之后,这种辩证理性观念在西方已经开始盛行。萨特的《辩证理性批判》等著作还对它大加挞伐,当代的后现代主义者其实也在提倡一种"辩证理性"。中国的辩证理性是中国文化的精神支柱,它的天人辩证、人人辩证(即人与他人和社会)、人的自我辩证是其三大表现,其本质是逻辑中的辩证逻辑,即差异性与同一性的合一。中国古代《易经》中的阴阳相生、春秋诸子的"合异同论"就是其早期学说之一。中国文化的优越之处在此,它可以凭借辩证思维克服西方的理性中心、逻各斯中心、自我中心、菲勒斯中心和能指中心,使理性与非理性、自我与他人、能指与所指之间达到谐和。但我们也要指出,辩证思维并不是绝对完美的思维方式,它极容易成为一种"融合论"的根据,但实际上不可能完全融合,如"天人合一"的天人观,其实就是把《易经》中的法天地思想与司马迁"究天人之际"的辩证观念变形了,绝对的天人合一是不存在的,也是一种消极的天人观,这是汉代董仲舒等人的一种错误观念影响的一种表现。不过,

① 李泽厚:《李泽厚哲学文存》,下卷,第731页,安徽文艺版社,1998。

我们也应当承认，中国文化类型中的融合论应当说从我们思维方式中可以找到非必然的联系，我们认识中的理性与非理性、形与神、能指与所指、形式与内容等方面的混融性，是思维方式的缺陷之一。这对于我们的文化发展有极大影响，我们文化中不能把道德与认识、人情与法律、真与假、真理与必要性甚至包括文字中的书写与意义、能指与所指等进行合理合度的区分，其根源就在于此。

中国经典文化的主体是儒家文化，必须要说明，中国文化是一个系统观念，主要由儒释道等不同文化成分构成。这些成分不是并列的，从历史作用来看，儒家文化居于中心地位。它延续了2000多年，成为世界上惟一持续不断的文化。特别是当代以来的"儒家文化复兴"更是一种重要的文化现象。

第三节　古希腊与西方文化类型

古希腊文化是西方的文化的主要源流，这种文化类型的基本形态和主要特征决定了整个西方文化的发展趋势。古希腊文化发生在地中海东部的希腊半岛地区，它的范围包括爱琴海、小亚细亚西部沿海、爱奥尼亚群岛、意大利南部和西西里岛。这一地区的自然条件属于中等，因为以山地为主，粮食与其他农作物不多，只有葡萄和橄榄等作物比较适于生长。这一地区的海岸线绵长，而且有很多小岛，有一些较好的港湾，有利于航行。这就与尼罗河、印度河、黄河、两河流域的自然条件区别较大，总体来看在这地区农业与畜牧业都没有优势。关于希腊的自然条件对于文化的影响，自古以来就受到人们的关注。主要有以下观点值得我们注意。

1）希腊地处沿海，不利农垦而有益于航海，所以航海贸易发达，形成以外向性经济为主体的类型。商业交换对于文化类型中的平等原则有利，由此而使平等、公正、民主的思想得以存在。

2）岛屿与沿海的山中平原，互相阻隔，易于形成城邦自治，城邦对于文明发展早期繁荣有利，当这种发展受到地理限制，各个城邦的资源、人力等表现不足时，就会向外发展，进行殖民活动，使得这个文化有开拓精神。

3）与东方文化类型相比，古希腊文化所创造的西方文明的民主、开放、具有开拓性精神、以商业经济为主等特征，代表了一种开放性的海洋文明，认为希腊文化是一种海洋文化，海洋是蓝色的，是开放的，所以从希腊文化中就有一种

开放性质一直传到现代欧美。与东方大多数文明的陆地型、封闭性完全相反。东方文化地处内陆、沙漠，所以是“黄色的”。黄色的东方文化当然无法与蔚蓝色的海洋文化相比美。

以上观点把地理环境作为古希腊文明形成的主要因素，这是不能成立的，是西方学者“地理主义”的陈词滥调，不幸的是，中国学者中也有相当多的人接受过这种观点。章太炎《原人》中所说的“文明之民，战胜之国，大抵起自海滨，为其交通易也”等等，也都从一定角度反映了这种观点。章太炎是一位渊博的学者，但他的思想多变，曾经受到过东西方多种学术见解的影响，所以他的看法常有偏颇。我们认为，地理因素是文明的一种重要因素，但对于文明类型来说，它的作用不能过高估计，其根本原因在于文明是人类文化的创造，这种创造不是完全取决于地理条件和其他任何自然条件的，它的形成是人与自然相互作用中多种因素造成的。自然状况、社会生产、民族性格、心理素质和思维方式，都对文明发展起导向作用。同一地区产生不同的古代文明就是最有说服力的，同是在东方，犹太文明、印度文明、阿拉伯文明之间的差异是十分大的。再就希腊文明来说，民主制度并不是希腊所独有，我们上文已经指出，两河流域的苏美尔文明早就有民主制度，而两河流域并不是所谓的“海洋文明”。再就外向性来说，希腊曾经有过对于特洛亚等的征战，并不说明希腊文明中地理因素起作用。同为古代文明的伊朗帝国，就曾经远征希腊，也并不说明伊朗有殖民性或是开放性。中国汉唐时代对于异己文化也是开放的，印度文化等都先后进入中国，不能说是由地理条件所致。相反，太平洋和其他海洋上的岛国中，四面环海，并没有形成所谓的“海洋文明”，也没有形成商品经济或是殖民主义，甚至有的民族并不开放。而且，希腊人的“开拓性”也是一种很值得反思的品德，在特洛亚战争中，希腊人远渡重洋攻占了小亚细亚，掠夺财富与奴隶，残杀当地居民，这种开拓精神并不值得自豪。有的西方学者把希腊精神的代表看成是两个人物：阿喀琉斯与亚历山大王，其实这两个人都是与东方作斗争的人，特别是后者，竟然被看成是希腊人最终征服亚细亚，为希腊人立下历史功勋者，这种心态确实令人感到担忧。

希腊文化孕育于公元前20—前15世纪的克里特文明，从这种文明遗址的发掘中，可以知道它曾经有过建筑精美的宫殿，工艺精良的手工艺品，而且发现了线形文字B版文书，可以说它已经是相当发达的文明。这种文明后来被来自希腊半岛上的迈锡尼文明所取代。迈锡尼文明的形态是一种早期城邦文明，它从公元前1500年到公元前1200年，这种文明留下的青铜武器和工艺品，都说明

这已经是相当发达的文明了。但这种考古研究只能为希腊文化的早期形态提供一定的参据。直到公元前1200年,由于多利亚人进入到希腊半岛,才有了希腊文化的经典——《荷马史诗》。

《荷马史诗》是希腊民族的最主要史诗,据说是由盲诗人荷马(Homer)整理了前人的传说而成,它的形成年代大约在公元前10世纪—公元前8世纪。荷马是当时希腊众多民族中哪一个民族的人,他是否实有其人,现在都已经无可考据。《荷马史诗》所反映的历史事件是希腊人对于特洛亚人的战争,特洛亚是位于小亚细亚西北角的一个富裕城邦,据说有"神话般的财富",特别是以产马和织布闻名于世。我们可以想见它可能有比较发达的畜牧业与农业、手工业。公元前12至前11世纪之交,希腊半岛的阿开亚各部落联合起来,组成希腊联军,远征特洛亚城。经过10年战争,最终攻克特洛亚城。《荷马史诗》由两大长诗组成,全都是万行以上。一部名为《伊利亚特》,写希腊人攻占特洛亚城的战事。另一部名为《奥德赛》,以参加特洛亚战争的希腊英雄俄底修斯在战争结束后,历经磨难返回家乡的过程。综观全诗,基本上是一部反映古代战争的史诗,其中也有希腊人海上历险生活的描绘。史诗长期经过民间诗人传唱,可以说是古代希腊人民智慧的集中表现,其中也自然地表达了希腊民族性格、心理特征和思维方式。所以说史诗是否是由荷马整理而成,荷马是否实有其人,都并不起决定性作用,重要的是这种长期在民间流传中所形成的史诗的整体特征。直到公元前6世纪,雅典执政者庇士特拉才组织学者们整理了史诗,到公元前3至前2世纪,才由亚历山大城的宫廷学者们正式编定,形成史诗定本。

同世界上许多古代史诗一样,《荷马史诗》不但是希腊文学的宝库,而且是整个希腊文化的经典。与史诗相关的是希腊神话,对于希腊文明特别是其思想观念的起源也有重要影响。近年来有的西方学者坚持从神话来探索希腊文化的特性,这虽然对于希腊文化起源研究有一定意义,但是不能把神话系统与《荷马史诗》分开来。史诗本身就是有神话性质,其中对于诸神的描写占有重要地位。不宜于把神话与史诗分裂开来,特别是不宜于把二者对立起来。从《荷马史诗》的构成来看,它全面反映了希腊社会生活的各个层面,具有丰富的史料价值和思想导向作用。西方人所说的"希腊精神"是一个见仁见智的概念,对于这个概念有许多各不相同的理解,但是总体来说,希腊的哲学观念、民主精神、宗教和信仰、民族性格与民族心理、艺术想像的表征等,都可以从史诗和神话中得到印证。

西方文化在历史上有两次重要的转型。

第一次是罗马的基督教定为国教,开始了长达千年的中世纪封建统治。这就改变了古希腊文化原有的模式。由于基督教教义,原有的希腊文化经典受到贬斥。因为希腊的人文主义精神与基督教教义是格格不入的,即使是希腊的神话和宗教,对于基督教来说也是异教。我们从一个典型的事例就可以看出这种对于希腊精神的排斥,意大利诗人但丁是中世纪后期的伟大诗人,他的《神曲》中已经有对当时的宗教的不满,但诗中仍然充溢着对于基督教的虔诚之情。他把古代希腊的伟大诗人荷马、哲学家亚里士多德等人放在地狱之中,尽管知道这些人对于西方文化有巨大贡献。但是但丁认为他们的罪过在于他们生活于耶稣之前,当然只能是异教徒了,所以必然有罪。这里其实是对希腊文明的一种排斥。

第二次转型是文艺复兴,兴起于14至16世纪的文艺复兴运动,不但是古代希腊人文主义精神的再生,而且产生了对于西方文化有重大影响的科学思想,自此之后,科学技术在西方文化中的地位日益重要。正因为如此,也必然产生西方文化的内在冲突,即人文精神与理性中心、一神教与民主精神、科学与宗教等多重矛盾,早已经在西方文化的内部酝酿和发生。这也说明西方文化不是一个绝对的统一体,所以罗素等人认为西方文化有三种重要精神:古希腊精神、基督教宗教和科学技术观念。我们认为,这种看法是具有一定的历史主义因素的,西方文化从历史发展来看,的确是多种精神所汇集起来的,它有一个历史发展的过程。只用一两种思想体系来代表西方文化,虽然是简明的,但必然有偏颇之处。所以只能说希腊文化是西方文化的主要源流之一,不能用希腊文化来取代整个西方文化的概念。

明白了希腊文化与西方文化的关系以及它们以后的发展,就可以对西方文化做出一个基本评价,这种评价是把希腊文化看做西方文化的主要源流之一,从整个西方文化的历史发展来分析它的性质与特征的。正是西方文化有三种主要的历史来源,也就决定了它的基本特性和表现。

首先,西方文化中的理性中心特征是十分明显的,从希腊哲学到欧洲主要国家的文化中,都是以人类理性倡导为主旨的。这又表现为不同层次,一个层次是作为文化的整体倾向是对于理性的崇尚;另一层次则是对于理性观念的思想建构。古希腊的亚里士多德建立了形式逻辑体系,为西方理性思维的发展打下了逻辑基础,西方理性以这种形式逻辑为准绳,规矩行为、道德、思想观念。虽然西方的理性中心思想与亚里士多德逻辑在近代以来,多次受到严峻挑战,从弗朗西斯·培根到弗洛伊德、萨特等近现代思想家都已经看到这种形式逻辑

的不足之处，有的想用新的逻辑体系建立特别是辩证逻辑来取代形式逻辑，有的则从非理性角度来反对理性中心，但至今还不能说改变了西方文化的这一基本特征。西方反理性思潮的不断出现，正说明了理性中心的作用是何等强大，难以改变。西方理性思想建构主要有三个大的阶段：古代希腊以亚里士多德为代表的古代阶段，在此之后，中世纪宗教神性压抑理性发展，这种压抑直到文艺复兴之后才得以解除。第二阶段是以17世纪法国思想家笛卡儿（R. Descartes，1595—1650）为代表的近代阶段，这个阶段中把理性与道德伦理、封建统治和以后的资产阶级的理想结合起来，建立理想国。从柏拉图起，这就一直是西方思想家的努力目标。第三阶段是以黑格尔为代表的从近代向现代社会过渡的理性中心思想，这一阶段中增添了丰富的辩证思想内容，但没有从根本上改变以理性为中心的思想方式。

西方文化中的理性中心表现于文化的各种形式中，和道德伦理中。康德等人一直把道德看成是理性的实践，有所谓实践理性的观念。所以，从这一点来看，把中国的理性思维看成是实践理性，其实是对康德学说的附会。在法律中，西方法哲学也是一种理性的法律实践。西方的社会制度甚至宗教观念，无一不受到理性中心的影响。这就形成了西方文化中对于理性的崇拜与倡导，这种精神对于人类的启蒙与觉醒，破除蒙昧，追求知识和进步是巨大的推动力，这也是近代以来西方取得巨大成就的原因之一。但是，如果形成理性中心观念，人类对于自我与世界的认识也就会形成自我中心或是相反，形成理性对于人性的压制。我们这里并不是故作惊人之语，许多西方学者也已经看到，历史上出现了这样一种奇怪的现象，正是在理性中心的西方国家中，宗教仍然占据统治地位，乃至各种邪教主张都可能有巨大的市场。这正是由于在经过近代科学批判之后，原有的造物主形象改变了，变成了理性的代表，重新受到崇拜。而且更令人沮丧的是，在理性的重压下，非理性作为理性的对立面而存在，也没有被消除，反而发展迅速，在意识形态中居有重要地位。这就使人不能不反思理性中心观。

可以说这就是理性中心观的偏颇，19世纪后期以来，西方知识界的一个重要任务就是批判理性中心观。从哲学方面有存在主义、现象学等，一直到后现代主义的哈贝马斯、德里达等，从对于形而上学的批判到技术理性的批判，基本上都是这一范围。心理学方面的弗洛伊德、容格、拉康等人，文学理论方面的加拿大学者弗莱等。对于理性中心观的批判正方兴未艾，这种批判是对于西方文化深层内容的批判，其角度可能不同，但对于理性中心观的要害的纠正必然是

有益的。但是也不可回避,对于理性中心观的批判不等于对于理性的批判,理性是人类思维之花的沃土,没有理性就没有人类进步。

其次,西方的科学精神是其重要特征,这种科学精神是指对于自然现象的本质及其规律的观察、实验和运用,这是西方文化对于世界的重要贡献之一。世界各主要文明都有科学发明,埃及与中国古代科学史上都有重要发明,这是众所周知的历史事实。但是西方较早地发展出系统科学观念,并通过一种科学精神把它变为人类社会生活最重要的推动力,从而使人类社会不断进步,使人类社会能具有今天这样强大的征服、利用自然的能力。

早在希腊毕达哥拉斯等学者中,数学已经是最重要的思想认识工具,欧几里得几何学的建立为数学几何学提出了重要的模式,人类通过自己的观察与分析,将自然的规律性表现掌握在手,并且加以利用。中世纪之后,实验方法进入科学,使科学长足发展,成为人类社会中举足轻重的力量,科学是一种生产力并且是一种对社会有重要影响的思想。以科学精神分析事物作为重要的思想方法。

这样,我们其实把西方与中国的文化精神进行了形式上的比较:

1)从主客体之间来说,西方的主体精神以个体自我意识为代表,主张用理性和科学为工具对于客体的利用和分析、人类驾驭自然征服自然是它的目标。这样客观形成了以个性为代表的人与自然之间的分裂。晚年的黑格尔曾经在《历史哲学》这样总结希腊精神:

> 总括希腊精神的元素来说,我们发现它的基本特性是这样的,"精神"的自由受"自然"刺激的限制,并且和这种刺激结有本质的关系。希腊的思想自由是一种外来的东西所激起的;但是它是自由的,因为它从自身变化,并且产生了这种刺激。这个决定是中间物,介乎人类方面个性的丧失(如像我们在亚细亚的原则中所看见的,那里"精神的东西"和"神圣的东西"只存在一个"自然的"形式之下)以及自身为纯粹确实的"无限的主观性"——就是以自我为一切可以取得实体生存的根据的思想。希腊"精神"是介乎以上两者间的中间物,从"自然"出发,再把它变化为它自己生存的一种单纯客观的形式。①

黑格尔对于东方精神("亚细亚原则",此处主要是指与欧洲相对的中国及印度

---

① [德]黑格尔:《历史哲学》,第246页,王造时译,上海书店出版社,1999。

文化)的总结十分荒谬，可以看出他的欧洲偏执狂已经病入膏肓，而他对希腊精神的阐释却如同克雷洛夫那个著名的"熊的服务"的寓言，当熊要为主人打死脸上的苍蝇时，却把主人打了个鼻青脸肿。黑格尔所说的"以自我为一切可以取得实体生存的根据的思想"和把自然变为自己生存的"一种单纯客观形式"的思想，这是希腊的而不是东方的精神特征。在当时曾经被引为自豪，但今日正面临着一种世界性的审判，这种审判在西方内部的代表先是法兰克福学派几代学人，从马尔库塞到哈贝马斯等人。比他们更为有力的是20世纪末期以来的反对后殖民主义与生态主义相结合的思潮。以自我为根据与把自然只是作为人类一种生存客观形式的思想导致人类与自然、人类社会本身的异化。弗洛伊德曾经把人类主体与自我之间的关系发展称之为对于人类中心的三次冲击，其中虽然有不够确切的地方，但这种批判的发生是值得反思的，而且，历史必将有更严峻的批判。

2)主体之间，把其他主体看做他人，自我与他人之间处于对立关系。我们已经说明，上古时代时，东西方民族文化之间就有了历史交流，希腊文化中早就有其他民族的文化。但从中世纪以后，由于宗教的影响，西方对于异族文化的排斥加强，政治上也以对异族的征服为目标，特别是自认为是"上帝的选民"，以与其他人区分。对于西方而言，理性基础的同一性只是一种种族、宗教、民族的认同，非我族类其心必异，这种观念根深蒂固。说穿了，就是白色人种是文化的惟一主体。少数思想家的"他人即地狱"观点是其极端化的表现。近代世界的殖民主义，可以说是这一观念的必然产物。

3)在主客体之间的思维语言方式与工具手段方面，西方的理性精神曾经对于人类文明进步有重要意义。但是从笛卡儿之后，人文主义的理性逐渐被工具理性所替代，这就使理性与感性、意识与语言、工具与主客体之间相脱离。这是西方关于理性和工具理性的隐患，它已经受到严厉的批判。

这其实是一种颇含深意的比较文化现象，在一个注重神祇崇拜的民族中，神明的形象反而是感性的，大神的行为可能是放荡、淫佚、残暴、狂妄的代表，而又有神之间的纷争。与大神宙斯斗争的可敬的小神普罗米修斯代表了人间的正义。但在一个并没有发达的神明崇拜的民族中，如中国这样的文化中，神的形象反而是抽象的、淡远的。几乎没有神的恶行。天帝只是一种精神的存在，主持着世间公道。而神的权威主要由俗世的代表来体现了。两相对比，给人印象深刻。

文化精神决定着文化类型的嬗变，天人之间的辩证和谐关系与对神的膜

拜,使得中国人与希伯来人都放弃了曾经存在史诗英雄形象,没有选择歌颂英雄的史诗形式。孔子曾经说"周郁郁乎文哉,吾从周!"原因就在于周扭转了"殷人尊神"的习俗,确立"周人尊礼"(《礼记·表记》)的传统。孔子这句话鲜明地表达了自己的态度。研究这段时期的文化史,不能不提到孟子一段引人议论纷纷的名言:

> 王者之迹熄而诗亡。诗亡,然后《春秋》作。晋之《乘》、楚之《梼杌》、鲁之《春秋》,一也,其事则齐桓、晋文,其文则史。孔子曰:其义则丘窃取之矣!①

这也就是孟子说的"诗亡然后《春秋》作"中的"诗"。大多数人理解为《诗经》,遂对孟子原意不得其解。笔者认为孟子所谓诗指的是史诗。关于这一见解,当代学者已有所觉察。历史学家林志纯先生把中国商代诗歌看做与希腊《荷马史诗》相同的史诗,他认为:

> 史诗时代是英雄时代,但英雄时代、史诗时代并不以城邦的兴起而立即终结,这种时代可能或长或短地延长到城市国家发生之后的若干世纪。《荷马史诗》之后的赫西阿德史诗就是主要产生在城市国家时日的。史诗时代的短长,史诗内容的具体情况,各国各民族不能一律,但大体上说,一切文明民族在其历史初期都有过自己的英雄时代、史诗时代。当社会进入产生城市国家之日,史诗的内容不能不对新的社会形势有所反映。史诗所记录的英雄时代的故事,也要有新的发展和变化。例如,在古代希腊,史诗发展为抒情诗,在古代中国,相对地说,《雅》、《颂》发展为《国风》。随着城邦的发展,史诗时代便接入编年史时代,在古代希腊,这叫做散文史家时代,是希罗多德写作的前夕。在古代中国,这是《春秋》写作时期。②

当然,他所说的希腊转向抒情诗和《雅》、《颂》与《国风》之间的关系仍有待商讨,但指出中西文化类型通变规律是重要观点,与我们上文所述是基本一致的。更有学者明确指出:"孟子有'诗亡然后《春秋》作'之说,这里的诗不能理解为《诗经》,而应理解为诗和史浑然不分的史前诗或史前史。这样,孟子此说也可以理解为神话传说的消亡和和史学的兴起。"③ 这种理解是十分正确的,当然无疑

---

① 《孟子·离娄下》,见《诸子集成》,一,第337~338页,中华书局,1954。

② 林志纯:《孔孟书中所反映的古代中国城市国家制度》,载《历史研究》,1980(3)132.

③ 黄宝生:《书写材料与中印文学传统》,见《新华文摘》,1999(11)129。

应当再加上原始的史诗神话的类型，曾经在神话传说中占据主角地位的射日英雄后羿、怒触不周之山的共工、英勇不屈的刑天等英雄史诗、传说都随着文化精神的转换而消沉了，没有能像《荷马史诗》中的阿喀琉斯和印度史诗《摩诃婆罗多》的英雄那样受到歌颂。

与中国和希伯来文化不同的是，印度和希腊人发展了以史诗悲剧为主导类型的文化，使这一文化类型从原始史诗和宗教祭祀戏剧升华为另一种类型的文化经典，与抒情诗经典相互辉映。这是从叙事诗的原始精神发展而来，它把人类意识中对于再现的主动性发展到一个新的高度，这里的再现是主体意欲在更高的精神境界中再现自身的意愿的现实化。在这里，由于文化传统的关系，特别是区分天人之际，人战胜自然的意志占有主导地位。人类自由意志与社会和自然的各自中心性，已经形成了一种分化。征服自然的必要性与人不能完全战胜自然的悲剧观，是这种经典中最为突出的话语。

人与自然间冲突的必然性是什么？为什么当中国人与希伯来人赞美神明与自然的合一时，希腊等民族却把人与自然的冲突作为表现主题，表达了战胜和控制自然的意愿？这种状况的形成也有它的原因，对这种原因的探讨的著作也比比皆是。当代中国人几乎耳熟能详的如英国罗素、汤因比，德国施本格勒，日本金子马治，中国李大钊、梁漱溟等人都有各自见解。但是，我们认为最重要的是从自然与神明之间的关系上来区分希腊与包括中国在内的其他文化，也就是要区分希腊文化的主旨是什么？这是形成他们与其他文化不同的关键：上文已多次指出，从世界文化交往的视域看，希腊并不是封闭的，它曾接受埃及、古印度和希伯来文明的影响。但它的主流是小亚细亚的伊奥尼亚的《荷马史诗》和哲学。它的主体是一种理智的崇尚。策勒尔认为："甚至荷马的语言也不自觉地表现了希腊精神的理智结构。因为即使在尚武的英雄们的暴力世界里，也是心灵至上而非意志至上，实际上还没有表达它的词。……《荷马史诗》中的人们以对奥林匹斯山诸神更大的虔诚仰视着它——那就是永不变更的命运之神。"[①] 在希腊人看来，神灵与命运并不是完全合一的，命运是一种定数(order)与逻各斯(logos)结构，它在人们心目中的地位更为崇高。它是一种理念(idea)和形式(form)，自然只是它的一种具体形态。人的感觉来源于对于自然的经验，由此产生了理智与感觉之间的分裂，用理智来战胜自然成为希腊人努力的目标。在这种精神指引下，公元前10—前8世纪，《荷马史诗》得以形成，在《伊利

---

① [德]E. 策勒尔：《古希腊哲学史纲》，第10页，翁绍军译，山东人民出版社，1992。

亚特》中表现为对于异类的征战,在《奥德赛》中则是对于自然力的对抗,共同表达出一种斗争精神,这种精神影响了整个西方文化。

第四节 印度文化类型

4000多年前的印巴次大陆西北部,曾经存在过印度河流域的文明,这个文明与历史上曾经存在一些古代文明一样,由于无法说明的原因而消失(有学者认为是被后来的雅利安人所灭,但至今尚没有确实的证据)。根据印度河流域的出土文物推测,这里很可能已经有古代神话和寓言,所以有的学者认为:

> 洛塔尔出土的一只彩陶罐上有这样的画面,画着一只嘴里含一条鱼的乌歇在树上,树下是一个像似狐狸的动物。这画面很容易使人联想起《五卷书》记述的"聪明的狐狸"的故事。①

虽然现在已经无法重现这一古代文明,但这种文明曾经是比较发达的这一点是没有疑问的,因为主要形态是一种城市文明,不同于后来的雅利安人。这些人从欧洲来到印度之前,可能是仍是蛮族。上古印度文化中最伟大成就是吠陀文化,这是用古老的吠陀语和梵语流传的文化,但是没有见于文字。公元前15世纪到公元前10世纪(亦有说是6世纪),《梨俱吠陀》、《娑摩吠陀》、《夜柔吠陀》和《阿达婆吠陀》等四部吠陀广为流传,这是宗教颂诗的汇集。这些都产生于《圣经》形成之前,是人类上古时代的宝贵遗产。而且至今,这些经典仍然受到印度人的重视,其精神仍然对印度人有巨大的号召力。

公元前6世纪初期,印度的吠陀时代末期,印度从部落社会过渡到国家形态,在这时产生了印度的两大史诗《摩诃婆罗多》和《罗摩衍那》。印度史诗有自己的"荷马",这就是宫廷歌手苏多,当然这种事业并不是一个人所能完成的,而是经过众多宫廷歌手的代代相传。《罗摩衍那》产生于公元2世纪,《摩诃婆罗多》在公元4世纪才基本定型。两大史诗与吠陀经典在多种宗教信仰的印度有普遍性的经典意义。多种种族和宗教信仰并存的印度,经历了长期的种族和宗教、列国争霸的斗争,这本身就是史诗形成的社会基础。同时,在史诗中又汇聚了多种成分,特别是在神话中早已存在的人类征服自然的理想,古代宗教和哲

① A.L.巴沙姆主编《印度文化史》,第18页,商务印书馆,1997。

学中的人类精神的探索，等等。这就是印度史诗形成的历史的、社会的，也是文化的基础。

印度文化中，关键是对它的类型关系的判断，自从19世纪以来，关于印度文化的类型关系一直存在着争论，主要有两种对立的观点：一种观点认为印度文化虽然有一定的特点，但从它语言文字与观念意识来判断，它属于印欧语系，其思维方式也与希腊罗马文化十分相近，所以印度文化从历史来说是欧洲文化的延伸，性质也与欧洲文化没有本质的区别。这观念在西方学者中有相当的影响。另一种观点认为，尽管印度的语言文字和文学艺术与欧洲有共同的源流，但是从印度文化的总体性质来说，它仍然是一种独立的文化体系，其民族精神与西方并不相同。除了这两种观点之外，也有一些欧洲中心义者如黑格尔等人，将印度史诗与希腊史诗相比较，贬低印度史诗的历史价值，对于印度的民族精神也有一些辱慢之词，不过这类学者毕竟人数不多，我们不一一指出了。

19世纪初期起，欧洲的语言学界变得十分活跃，因为经过海外扩张与探险，欧洲人广泛接触到世界各民族的语言，刺激了比较语言学的发展。经过著名的语言学家葆朴、格林兄弟（即是著名的《格林童话》的作者，他们也是杰出的语言学家）等人的开拓，历史比较语言学成果突出。其中一种重要发现就是印度的古代语言梵语与欧洲古代语言是同一语源，属于同一语系——印欧语系——它们都是屈折语言系统。在这一背景下，有人就认为印度文化早已经受到西方的影响，它的属性应当是西方文化的延伸。

笔者认为，印度古代语言文字是哈拉巴文，可惜目前只有印章上的少数文字，并且已经不能辨识。雅利安人入侵后，开始使用阿拉美亚文字，也就是以后称之为梵文的古代语言的记录文字。这种文字就是从西亚传来的腓尼基文字，只不过经过叙利亚的改造而已。经过这种记录，"吠陀梵语"才得以流传下来。这种语言直到公元前4世纪才有比较成型的语言体系如语法等。关于这种语言的真正起源，现在还没有可靠的解释，欧洲历史比较语言学的研究只限于印欧语系范围之中，有很大的片面性。如果据此就认为印度文化起源于欧洲，那是很牵强附会的。

语言只是一种文化的构成因素之一，并不是决定因素，我们在关于文化的定义与解释中已经指出，西方学者素来有浓重的"语言中心"情结，他们把语言作为判断文化归属的惟一标准，这一观点在后现代主义都那里达到了顶峰，由于后现代主义的理论基础是索绪尔语言，所以"语言中心论"变得更为猖獗。这种现象早已受到西方有识之士如哈贝马斯、皮亚杰等人的批评，而且正在引起

中国学者的关注。所以我们指出,国内学者在研究汉语与西方拼音文字的差异时,不能重蹈"语言中心论"的覆辙,只把语言文字作为文化比较的惟一标准。同样,在研究印度文化时,我们不能赞同部分西方学者的观点,从语言角度把印度文化看成是西方文化在东方的变种。印度文化是东方文化的重要组成部分,从其历史源流来看,梵文与西方语言之间的联系并不能说明其文化类型的相同。有意思的是,德国语言学家洪堡特虽然与葆朴等历史比较语言学家关系密切,但他的语言学观点却有一定的辩证性,是当时学者中的翘楚。洪堡特认为:

> 有时若干种语言的形式系统从整体上看是一样的,例如梵语、希腊语、拉丁语和德语就是如此。在这些语言里,屈折变化一般通过附加词缀的方法来表达,而较少借助元音交替。然而,即使在这种情况下,由于受到民族精神特性的影响,这些语言对同一种形式系统的运用也会表现出重大的差别。……各种语言在多大的范围内运用技术手段,也因民族精神特性的不同而异。在这里我只举复合词这种结构为例。梵语在一种语言所能允许的最广的范围里运用复合词,但这一结构的运用在希腊语里面只局限于很小的范围,并且随方言、语体的不同而有程度之别。在拉丁语文献中,复合词主要见于早期作家的作品,随着该语言文化的进一步发展,这种结构日益受到排斥。①

如果用更为简明的话语来说明他的观点,那就是语言只是对于一种民族的文化精神起一种辅助发展的作用,是文化精神决定语言发展,而不是相反。当然,民族文化精神会创造与自己相适应的语言形式,印度人的文化精神创造了梵文,如同希腊精神创造了希腊文,中国文化精神创造了汉字,而不是有着异域文字源流的梵文创造了印度文化,这对于其他民族文化也是同一道理。

但是,也不可否认,由于早期印度河流域哈拉巴文化的消失,雅利安人的入侵,因而印度文化基本类型有所改变。与其他的亚洲文化类型不同,印度人较早地与欧洲等地的古代文化产生交流,这一交流影响着印度文化的发展史,在它思维方式与生活方式中留下了种种深刻的印痕。

印度文化理论与中国和西方的不同之处在于,它的主要理论不是形而上学式的"道"与"理念",也可以说它没有完全自发地蕴育出这种理论。从某种角度

---

① [德]威廉·冯·洪堡特:《论人类语言结构的差异及其对人类精神发展的影响》,第222~223页,姚小平译,商务印书馆,1999。

来看,这也是一种遗憾,因为这种理论的出现毕竟代表了理论思维方式上的成熟,这是形而上学思维的必须,不管它采取任何一种民族形式。这种高层次的中心观与一般的文化范畴如“味”、“气”等不同,前者是对于文学本质特性的把握,后者只是从具体文化现象发展来的,二者有质的差别。但是,这并不说明印度的文论没有自己的理论,相反,它在最高水平上发挥了自己独特的理论,它的形而上学思维反而影响到中国,这就以后佛经在中国的流传。印度文学中的“味”论,佛经中的“法”等概念的出现,明显表示出一种感悟与理性相结合的特性。

“味”是印度文论最重要的中心范畴,为什么会产生“味”这样一个充满感觉特性的范畴?这反映了印度文学的特征。印度古代吠陀诗与史诗中,具有一种对于生活现象真实描绘的特征,其中也有大量醇酒妇人、声色享乐细腻真切的描绘,这类描写的感官效应远远超过屈原《离骚》和罗马诗人奥维德(Publius Oviius Naso)的《爱情诗》,印度神话史诗中的这类描写曾被黑格尔等人视为恣意放荡。当然正如我们早已指出,这种艺术特征并不完全用于食色性感的描绘,而是一种对于生活的理解。这与印度的文化传统有关,印度土地沃腴,气候温暖,人类对于自然感觉敏锐。同时,印度民间的宗教发达,对于人生短促感慨良多,又必然产生对于感性享乐的悲哀和反思,这种反思依照印度所特有的方式得到升华。所在早在《梨俱吠陀》就已经有了初步的“味”的概念,其中《祭祖》第十卷第十五首中描绘了享受祭祖礼品的欢乐,已经提到对于“味”的享受:

> 由火尝味的祖先啊!请降临。
> 有很好引导的你们请各就各位。
> 请食用在草垫上献的祭品,
> 然后请赐财富和英雄子孙。
>
> 知世间者(火),阿耆尼(火)啊!你受到了赞颂,
> 将祭品制得芬芳运载去,
> 交给祖先,他们吃下了,和祭祖礼品一起,
> 天神啊!这些祭品请你们也食用。[①]

这是祭祖与祭神的结合,由于火的使用产生熟食的进步,才有美味(制得芬芳)的祭品,也有拜火(知世间者与阿耆尼)的内容。当然,除此之外尚有“苏摩酒”

---

① 《印度古诗选》,第23页,金克木选译,湖南人民出版社,1984。

(第十卷,第34首《骰子》)等享乐品的味,并由这种物质的感性的味转化成为“梵”和“文学”的精神的“味”。关于这一转化的过程,黄宝生指出:

> 在印度现存最早的文献吠陀诗集中,味(rasa)这个词也用作汁、水和奶。从词源上说,rasa 的原始义是汁(植物的汁),水、奶和味等等是衍生义。在奥义书中,味这个词也用作本质或精华。例如,“呼吸是身体的本质(rasa)”(《广林奥义》I.3.19);“万物的精华(rasa)是地,地的精华是水,水的精华是植物,植物的精华是人,人的精华是语言,语言的精华是梨俱(颂诗),梨俱的精华是娑摩(曲调),娑摩的精华是歌唱”(《歌者奥义》,I.1.2);“它(梵或自我灵魂)是本质(rasa),谁获得这种本质,谁就充满欢喜”(《泰帝利耶奥义》Ⅱ.7.1)。而婆罗多在《舞论》中,将生理意义上的滋味移用为审美意义上的情味。他所谓的味是指戏剧表演的感情效应,即观众在观剧时体验到的审美快感。①

其实“味”这一观点不只是印度文学理论所特有的,同时也是一种文化中所共有现象。

印度人的思维特性早已引起关注,我们上文已指出,梁漱溟在20世纪20年代曾有过这样的比较:**西洋生活是直觉运用理智的;中国生活是理智运用直觉的;印度生活是理智运用现量的。**成中英在半个世纪之后再次谈到印度思维方式:

> 谈到这里,要提到人类的三种思维方式。一是二者兼取(both - and)的思维方式,二是两者取其一(either - or)的思维方式,三是两者皆不取(neither - nor)的思维方式。第三种思维方式基本上是印度哲学的思维方式。②

两人理解不同,但都认为印度哲学的思维方式是在理性与感性之间的第三种方式,而且这种方式是复合性的(两者皆不取也是一种否定性的复合)。笔者在这里只指出,从吠陀经典到《奥义书》这一时期是印度思维方式初期阶段,已经出现了一种超越性思维特征,主要是对于经验和思维都不满,力求用悟解来取代感性与理性。这里的悟解不同于康德等人的悟解,也不同于中国文化中理性与

---

① 黄宝生:《印度古典诗学》,第298页,北京大学出版社,1999。

② [美]成中英:《论中西哲学精神》,第61页,东方出版中心,1991。

感性相辩证的感悟，感悟是从表象到抽象仍然保持表象，但印度的悟解是超越二者的。这就使它有想像和宗教顿悟的形式。这里已经舍弃了进化的过程，只保留了它的原始感觉意义，并把这种意义升华到理念之上。在这种思维方式中，产生了印度文学理论体系和范畴，它以“味”“情”等感觉来统领理论，形成非西方也非中国式的理论体系。

进而则要追问：“法”“味”等作为一种文化范畴为什么能成为文化的基本观点呢？这正是印度文化的特征之一，印度文论与中国和西方相当之处在于它也有自己的体系理论和各种感悟性评论，但是其中又有不同之处。一方面，印度文论的体系建构是建立在范畴中心的基础上，即理论体系的主要观点围绕着中心的范畴而展开，“法”这个中心范畴对于全部理论形成和发展都是核心。而这种范畴又是从具体的感悟而来，这就使得它的理论体系的特征是建立在感悟性基础上。这与西方和中国理论体系建构的总体原则是不同的。西方理论是理性中心模式的，中国理论是感性与理性辩证合一型的，都与印度不同。另一方面，印度文论的范畴感悟可以说与中国诗话词话大多数概念并不完全相近，其中的范畴如“情”“趣”等可以在《诗品》、《沧浪诗话》中找到对应的概念，可能与佛经对于中国文论的内在潜移默化有关。但是中国诗话词话中的大部分评论，也就是它的主体包括它的文体论、作家论、风格论、创作论等大量的范畴却不是感悟性的，包括“神思”“神韵”“风骨”等与印度的“韵”（阿难陀伐弹那《韵光》）“艳情”“庄严”之间仍有区别，前者以表象与意义的结合为主，后者则是感悟对于理性的超越，这种超越中保持有强烈的感性特征。正像巴沙姆所指出：

> 法包括各种不同的教条或教义。这些教条或教义既不表示纯理论的观点，也不表示来自精神体验有限范围的概述。但对佛教徒来说，它们是由一个大彻大悟者所见的关于现存自然的概念的系统阐述。这个大彻大悟者出于慈悲，让人类了解他所发现的真理。①

以其认识过程而区别，前者经历了感性理性的必然认识过程，后者直接升入最高的理性，以“现量”来统率理智，所以本质上是一种悟解。我们可以把它们三者进行如下排列：

1）西方文化形态以结构性理论体系为主体，理性观念性范畴为基础。

① ［澳大利亚］A.L.巴沙姆主编《印度文化史》，第 124 页～125 页，商务印书馆，闵光沛等译，1999。

2) 印度文化形态以感悟性范畴为主体和发展主线，其形而上学的思维则以超越感性或是与感悟的分离为特征，也不同于西方的理论体系建构。

3) 中国文化形态兼容二者，既有结构性理论体系也有感悟、表象性范畴，以二者的和谐结合为主。兼有理论体系与非理论体系双重建设，两者互为表里。

这种比较其实无处不在，中国的"道"观念与其"仁义礼智"等道德、政治、法律观念相结合，形成了辩证的思想与社会礼法制度的系统。而印度佛教中则发展出"因缘而起""轮回转世"等学说，与社会生活的联系方式不是通过政治道德等途径，而是通过一种纯精神的因素，间接地作用于社会。西方文化中的"存在""逻各斯"等抽象观念其实是依附于现实的，它们外化为具体的法律、道德、政治制度。

印度文化最根本的特性之一就是它的构成多重性与历史转折性，佛教、印度教、伊斯兰教和西方文化多重混融，互相渗透，在其他文化中是不多见的。历史上经过多种文化的熏陶与洗染，形成了一种多重性的文化组合体。严格的种族阶层划分与佛法的大慈大悲同时存在、古老的立法思想与现代民主观念互相交织，人生享乐的追求与轮回转世的期望互为辅助，正因为这种复杂的构成性，所以对它的看法也是多种多样的。有人认为传统的印度文化已经消失，那是指吠陀文化与佛教影响。有人认为印度文化是传承至今的古老文化，则是从其总体的文化构成仍然是有特色的，不同于西方的这一角度而言。可以说，这些看法都有一定道理，但是，如果历史地看，印度文化的转型是不可忽略的。正像埃及希腊等文明古国一样，由于沦为殖民地或是其他原因，其文化形态发生历史变异，这是不可否认的历史现象。

第五节　伊斯兰文化类型

伊斯兰文化的中心是阿拉伯半岛，所以有人从地域上命名，称其为阿拉伯文化，也有人称之为穆斯林文化。它起源于阿拉伯半岛，现在已经遍布世界各大洲，是当代主要的文化类型之一。阿拉伯半岛位于亚洲西南，北方是叙利亚，东接波斯湾和阿曼海，南边是印度洋，西濒红海。这里是古代东西方多种文化的交汇地区，古代巴比伦文明、波斯文明以及拜占庭帝国等都曾在这里发生影

响，直到公元7世纪伊斯兰教兴起后，这一地区才真正形成统一文化，并且向其他地区扩展，对古波斯甚至印度等都产生了作用。公元7世纪，阿拉伯人征服了波斯，有4 000年历史的波斯文明与阿拉伯文明合流。有人认为伊斯兰文化与其他古代文化相比，是一种后起的文化，它没有印度、中国、希腊那样悠久的文化传统。但是这种观点显然有不足之处，首先应当看到，阿拉伯地区是古代埃及与两河流域文化的直接辐射区，这种文化基因深藏于这一古老大陆之上，直到2000年后才再次突然发出耀眼的光辉。亚历山大王东征后，阿拉伯世界才开始觉醒，从公元8世纪起，随着伊斯兰运动的发展，哈里发帝国的建立，伊斯兰文化开始为世界所关注。虽然至今已经历时千余年，影响巨大，但在大多数西方学者比较文化的著作中，关于伊斯兰文化研究不多，事实证明这是不合适的。

"伊斯兰"一词具有相当丰富的含义，对于它的歧解很多。在阿拉伯历史上，通常把穆罕默德之前的时代称之为"蒙昧时代"，而把穆罕默德之后的时代称为"伊斯兰时代"，从这一角度来理解，伊斯兰是与"蒙昧"相对的。纳忠认为：

> 由此可以看出，"蒙昧"一词含有轻佻、骄矜、暴戾、夸耀等意思。这都是伊斯兰教兴起之前阿拉伯人在生活中共有的意识，所以把那个时代称为"蒙昧时代"。和这些意识相反的是心地宁静、谦恭、好善，以工作为贵，并非以宗系为荣等，这些都是和平的象征。塔巴里在《古兰经注》中说："安拉的信徒宽仁地在路上行走，别人对他蒙昧无理，他对别人却不这样。"因此，"伊斯兰"一字含有谦恭、服从的意思，因为只有谦恭才能导致和平。①

其实，若从语源学角度来看，"伊斯兰"一词的本义是"和平"，而在宗教中的转义则是对真主安拉的"归顺""皈依"和"顺从"。这里也要顺便说到"穆斯林"一词，人们经常把"穆斯林"与"伊斯兰"混用，这也是不合适的，伊斯兰是宗教，而穆斯林则是群体，两词的词性不同，不容混同。"穆斯林"一词是从《古兰经》中而来的，《古兰经》把"一切服从安拉的人"统称为"穆斯林"。

在以上对于中国、西方和印度文化的讨论中，首先考虑的是它们文化理论的认识论，特别是不同的逻辑学基础，因为世界三大逻辑体系的差异与其相关的理论思维方式都对于不同的文化理论体系有直接影响。我们在研究其中任何一种文化的基本特征时，既要考虑这一般的认识论，更要关注它的逻辑基础

---

① 纳忠：《阿拉伯通史》，上卷，第172页，商务印书馆，1997。

与思维方式。伊斯兰文化理论与上述文化不同,阿拉伯文化是开放型的,它同时受到希腊与印度的极大影响,其中希腊的影响更为深刻,而希腊哲学家里,又以亚里士多德为最,他被认为是最伟大的哲学家。亚里士多德严密深湛的学识受到阿拉伯人的高度评价,而以形而上学的思辨为特征的柏拉图则要次于亚里士多德,从这里正可以看出阿拉伯人的民族性格。

所以亚里士多德逻辑学顺理成章地成为阿拉伯人所赞同的逻辑。公元8世纪的阿拔斯王朝时期,阿拉伯出现了翻译运动,历时9—10世纪将近200年,人称"百年翻译运动"。大量波斯、印度、希腊的经典文献被译成阿拉伯文,希腊柏拉图的《理想国》、《对话集》、《书信集》等8种,亚里士多德的《政治学》、《伦理学》、《辩论学》、《形而上学》、《诗学》、《修辞学》等19种,戴奥斯丘林的《药物学》,希波克拉底医学著作10种等,其余一些著作如欧几里得几何学等早已经为阿拉伯人所熟知。值得注意的是,还从希腊文翻译了《圣经·旧约》等,当然,也有大量直接从希伯来文译的著作,我们估计,多种文字的转译在阿拉伯百年翻译运动中已经十分普遍了。新学术思想迅速影响了阿拉伯文化,希腊逻辑学成为阿拉伯学术发展中最重要的指导原则,正像阿拉伯学者纳忠所说:

> 翻译运动后期,穆斯林积极从事于著作,深受希腊学问的影响。这可以从形式与内容两个方面来看。
>
> 形式方面最显著者为逻辑学,伊本·本·穆加法译亚里士多德的《伦理学》,或直译亚氏原书,或加上走廊派或新柏拉图派的注解。阿拉伯人并没有补充什么新的见解。流传至今的穆斯林翻译的亚里士多德的《伦理学》,可算是亚氏原书之庐山真面目,译笔信达。
>
> 逻辑这门学问对阿拉伯人的学术研究影响很大,各科学问都使用逻辑学来为自己的观点辩证,这是前所没有的。如果将阿拔斯时的哲学家的论文和《古兰经》原文比较一下,可以看出很大的区别:哲学家处处使用亚里士多德的方法,而《古兰经》却是朴实的经典文章。若与倭马亚时代相比,则倭马亚时代的文章是散漫无章的,阿拔斯以后的著作却是分门别类,谨严有序的,有定义,有章目,处处都受希腊学问的影响。①

当然阿拉伯人并不只是学习了希腊人的逻辑学,而是在学习的基础上发展了这种哲学。不过这种发展并不是在思维科学本身的范围中,而是把它用于宗教神

① 纳忠:《阿拉伯通史》,上卷,第572~573页,商务印书馆,1997。

学和社会理论的其他方面。从阿拉伯人的民族性格来说，与希腊人和印度人不同，他们性格务实，对于玄想和形而上学式的思维方式不太擅长。同时，他们也与中国人不同，中国文化中充满着一种辩证理性原则，事实之间的互相联系，发展变化是其主要观点。而阿拉伯人相反，重视确定的事实与决定论，力求在一定范围里确定一种固定的真实性，用一个明确的说法来代表事物的本质。这种巨大的文化差异其实来自民族精神的深处，很难用一个简单的公式来表达，但是它们的确是存在的。从另一方面来说，由于阿拉伯半岛地区特殊的地理位置，它位于亚、非、欧三大洲的交界地区，"襟三江带五湖"，与红海、地中海、黑海相连，经阿拉伯海外连印度洋，扼东西方交通之咽喉，是世界古今重要文化的交汇之地。所以阿拉伯人是天生的文化使者和中间人，他们曾经把东方的香料、丝绸运往西方，长期垄断着东西方经贸交往。这就使得阿拉伯人可以接触各种不同的文化，培养了阿拉伯人善于吸收东西方文化精华，兼收并蓄，不拘一格的文化特性。并且他们在吸收的基础上，努力创造，对于世界做出独特的贡献。同时，阿拉伯人还善于将自己的文化扩展到异域，对于其他文化有一种同化与融合关系。我们仅以阿拉伯人与波斯人的历史渊源来看这一联系。

伊朗萨珊王朝被阿拉伯人的穆斯林大军征服(651)为时代分界线，这一文化传统可以分为两个大的阶段：伊斯兰化前后两时期。古代波斯从公元前550年—前331年的美契尼德王朝已经有了古波斯语，这是一种楔形文字，主要流行于西部。东部则是阿维斯塔语，后历经变化，成为巴列维语，这是一种中古的波斯语，直到伊斯兰化之后才与阿拉伯语相结合。古代波斯宗教以祆教即琐罗亚斯德教为主，他们创造了《本达赫什》这样的祆教创世纪和经典《阿维斯塔》。它们歌颂光明，区分善恶，把原始观念归之于神灵。正像《阿维斯塔·伽萨》中所说："思想和言行皆有善恶之分，/只因原始太初两大本源并存，/真诚者求善，从恶乃虚伪之人。/生命宝殿善端起，死亡魔窟恶端立，/善者来日清晨天国分享阿胡拉的恩惠，/恶者将跌落阿赫里曼阴暗的地狱受罪。"对于光明及其具体表征—火—的崇拜是这种精神的集中表现。黑格尔把古代波斯同中国印度和希腊作过一个比较，他的最高标准是具有所谓的"精神"的无限自由性，他以为从这个方面而言，波斯虽然无法与希腊相比，但是比其他东方国家要强。因为在天人关系上，波斯是不同于东方其他国家的，它有一种统一性。我们上文已经提到，黑格尔对这种"光明"大加颂扬：

这种"统一"在波斯的原则里表现为"光明"，这里"光明"不是简单的光

明,这种最普遍的物质的东西却是在同时又是精神的、纯粹的东西,就是"善"。因此,特殊的东西——在限制的"自然"中的束缚存在是撤销了。因此,"光明",在一种物质的兼精神的意义上,具有提高的意义——从自然的东西里获得的自由。①

这里其实并不是真心对于拜火精神唱颂歌,只是黑格尔在这里是借他人之酒杯,浇自己胸中之块垒。他所颂扬的只是自己的绝对理念——那个"赤裸裸的精神"——一种自我意识。同时,这种颂扬也是有限度的,这种精神在这里只达到了一个"善"的水平,只是从自然中获得自由,与希腊人"美的个性形态"和日耳曼人的精神自由的"实在世界"相比,还是一种初级形态。我们认为,古波斯文化的精神与黑格尔哲学毫无相同之处,波斯文化是一种独特的形态,它不像印度文明那样把人与自然的关系作为形而上学的目标进行反思,它与希伯来人一样,把人与神的关系置于思考的中心,这是它们之间文化类型的相同之处。对于神特别是一种绝对统治力量的神的崇拜是这种文化类型的最主要精神。所以它们都较早地选择了一神崇拜。但它们的思维方式与文化精神又确有不同之处,当古希伯来人选择惟一的神上帝时,所崇拜的是从人的力量受到启示而予以神化。但古代波斯人则重视从具体的感性形象——火——得到光明、力量、神圣的观念。简单说,当古犹太教、基督教把人上升为圣人,作为人类崇拜的对象时,波斯人选择的不是人,而是火,这种光明的感性的物质性的代表。火的神圣化与欧洲、亚洲许多民族曾经有过的火、太阳崇拜并没有本质的区别,而这一特点恰是波斯人与伊斯兰精神的契合点。从《古兰经》中可以看出,对于现实的、感性事物的思索是古代波斯人也是阿拉伯民族的基本特性。这是一种现实的文化,对于光明的赞颂被对于惟一的主安拉的歌颂所取代,这是一种伟大的历史精神的传继而不是极大的转折。《古兰经》第二十四章"光明"篇说:

真主是天地的光明,他的光明像一座灯台,那座灯台上有一盏明灯,那盏明灯在一个玻璃罩里,那个玻璃罩仿佛一颗灿烂的明星,用吉祥的橄榄油燃着那盏明灯。它不是东方的,也不是西方的,它的油,即使没有点火也几乎发光,光上加光,真主引导他所意欲者走向他的光明。

这是一种浸透着情感的思索,而且其中对于明灯的描绘与其他任何民族的经典都不同,是阿拉伯风格的典型。《古兰经》是阿拉伯文化的源泉,它也是最深刻、

① [德]黑格尔:《历史哲学》,第179~180页,王造时译,上海书店出版社。

最杰出的阿拉伯诗篇。正如缪义尔所指出:在史前时代,整个阿拉伯半岛早已沉湎于精神的麻痹之中,犹太教、基督教或哲学的探讨,都只有微弱的和暂时的影响。“然而他们听了这位阿拉伯先知的惊心动魄的声调,才从酣睡中觉醒过来,并且突然地跳进一种又新鲜又热烈的生活之中。”① 只有理解了这种经典文化所特有的思维、情感与语言,我们才理解为什么犹太经典、希腊哲学都不能惊起阿拉伯人,根本原因在于这些外来经典不是阿拉伯文化本身所具有的内在要求的表达,不是对于这种精神与思维的一种总体性认识,故而不能令其人惊起。历史已经证明,正是这种面向现实的精神,使得波斯诗歌与其后的阿拉伯诗歌,作为这个民族对于自己伟大神祇的颂歌、与对于美好的现实生活的赞颂结合为一。我们可以从鲁达基、塔吉基、菲尔多西、昂萨里、欧玛尔·海亚姆与贾米勒、女诗人莱伊拉、盖斯穆拉瓦吟、哲里尔、法拉兹得格等大批诗人的创作中,看到基本相同的历史传统。

作为一种重要文化类型,伊斯兰教以《古兰经》为其惟一经典。《古兰经》与基督教《圣经》有一定的历史联系,如伊斯兰教义中有“五大信条”(信安拉、信天使、信经典、信先知、信后世等五条),其中“信后世”一条即认为人要经历今生和后世,将来的某一天,世界上一切的生命都会停止,进行总清算,这就是“世界末日”的来临。这种观点与基督教的“世界末日”或是“末日审判”等观点大同小异。伊斯兰教义认为《旧约》、《新约》等都是天启经典,但是在以后的流传中,它们已经受到改变,只有《古兰经》才是完善的经典。《古兰经》不但体现了伊斯兰教的基本教义,而且影响到整个穆斯林精神与物质生活的各个方面,这种权威性是其他宗教经典所不能比拟的,《古兰经》的五大信条之一“信经典”——指《古兰经》——即相信这惟一的经典。而且把这种宗教信条化为实际行动即伊斯兰教五功:其一是念诵清真言;其二是礼拜,即每日朝麦加克尔白方向作五次礼拜,每周举行一次星期五聚礼;其三是斋戒;其四是天课;其五是朝觐,即每个穆斯林只要条件许可,一生中至少应去麦加朝觐一次。可以说,这是世界主要宗教中戒律最严格的。这种戒律充分说明了伊斯兰文化的特性。

从宗教历史来看,伊斯兰教与犹太教、基督教、佛教等形成的历史环境不同,这些宗教形成较早,它们是古代民族对于人类和自然、人类本体认识的产物,而且它们接受了原始宗教的一些影响,如神话、传说和原始宗教认识论。而

---

① 转引自马坚《古兰简介(节录)》,见《古兰经》,第8页,马坚译,中国社会科学出版社,1985。

伊斯兰教形成较晚,它形成于公元7世纪,阿拉伯民族已经接触过多种古代宗教,社会文明程度也与古代社会不同。所以人们的宗教观也与古代不同了。伊斯兰教的教义、经典的创造其实并不是以古代神话和古代史诗为原创型的。如果作一个简单的比较,这一特征就十分明显。《圣经》中的《创世记》《出埃及记》等有明显的以色列人史诗色彩,《古兰经》主要内容则是穆罕默德传教过程中与阿拉伯半岛的多神教徒和犹太教徒之间的斗争,是对于信仰安拉,反对多神崇拜等的说教。其中虽然也有阿拉伯神话的内容,但大多是引述,而且不是主要内容。可以说,这一内容与欧洲中世纪的史诗相近,是一部近代经典的形态。而圣训部分的内容则是穆罕默德与其弟子的言行记录,主要是关于传教过程记事和对教义、制度、社会观念的阐释。如果与中国经典相比,则与孔子的《论语》相似,是对于社会现实与礼仪制度的说教与训诫,而与"六经"这样的古代经典大相异趣。经典产生的时代会在其本身烙下深刻印记,无论怎么努力,也无法改变时代话语本身。古代氏族部落的文化与邦国时代不同,生活中已经没有古代思想所存在的可能,用古代语言来说明现代思想是不可能的。

伊斯兰文化中一种相当突出的特性是国家权力与宗教权力的合一,即所谓的政教合一,这种情况虽然不是绝对的,但是在伊斯兰文化中有一定普遍性,所以引起了一些西方学者的注意,并且对此发表了自己的看法。我们认为每一种文化有自己独特的社会政治观是完全正常的,伊斯兰文化当然也有自己的特点,这是为伊斯兰教义和阿拉伯民族的历史所决定的。讨论这一特征,应当结合其文化的具体实际来考虑。有的西方学者认为,宗教与权力的结合会带来双重的危害:一方面使宗教本身作为一种精神信仰世俗化,削弱了精神感召力,甚至会起到败坏精神的作用,把世俗偏见带到精神信仰之中。另一方面,则会给世俗统治的制度化带来限制,使国家政权丧失管理能力。我们认为,这种现象其实并不是伊斯兰教所独有,基督教历史上曾经长期存在过这种情况,从罗马帝国把基督教定为国教到中世纪结束,神权都对政府能力构成威胁,教皇在欧洲的政治生活中一直有重要作用,历史上他们曾经翻手为云,覆手为雨,左右国家权力,甚至颠覆政权,镇压民众与异端,经常与世俗政权发生权力之争。而且这种力量可能表现为"世俗性精神力量",使它变得更加不伦不类,使宗教的教化作用成为庸俗的力量,甚至成为种族、政治压迫的力量。俄国作家列夫·托尔斯泰(Лев Толстой)的小说《复活》中有一个颇具讽刺性的场面,主人公聂赫留朵夫到监狱中去探视犯人,恰逢神父为犯人进行宗教仪式,神父的说教与犯人的脚镣、锁链的丁当作响连成一片,成为一幅绝妙的、有强烈讽刺意味的图画,大

国的美妙幻想与这些世间的苦役之间的反差如此之大,令人感慨万千。这并不是中世纪的欧洲,而是19世纪的俄罗斯。

西方历史学家汤因比把基督教、伊斯兰教称为两种高级宗教,其论据之一就是它们能从世俗政体中脱离出来达到精神纯粹的层次:

> 尽管高级宗教脱离原有文化母体的程度各不相同,但是它们都努力使宗教超脱社会生活领域,使个人无须通过人间社会的中介而与终极精神实现直接交流,因为人成为他所处的社会的一分子纯属偶然。换言之,高级宗教都是致力于宗教的"非制度化"。①

但实际上他自己也不得不承认,宗教其实都在努力"制度化",从罗马时代到今天,宗教的"两种制度"的努力从未断绝过。而具体对于伊斯兰教而言,毋庸讳言宗教制度与俗世的政治、法律、道德伦理之间紧密结合是其一大特色。从公元7世纪最早的伊斯兰政权——麦地那伊斯兰政权开始,建立在宗教基础上的伊斯兰国家就是穆罕默德的奋斗宗旨。其四大政治纲领的第一条就是建立清真寺,作为举行宗教仪式的场所。而且,把清真寺作为政治、军事和日常生活的集会中心,伊玛目是宗教领袖,也是军队统帅,所以伊斯兰教学者称清真寺的建立是"政教合一"的体现,可谓一语中的。以后一千多年的发展中,哈里发政权、倭马亚政权、阿拔斯王朝—阿拉伯—伊斯兰帝国,直到阿拉伯复兴运动和阿拉伯联盟的建立,虽然阿拉伯各国政权的形式变化多样,但政教合一,仍然是伊斯兰教的一个重要特征。当然也要看到,这并不是绝对的现象,有的国家政权与伊斯兰教之间并没有完全同一。

必须提到,伊斯兰文化的民族特性相对其他宗教来说是突出的,所谓"民族特性"是一个复杂概念,它不光指的是某一宗教成员构成与其所创始的民族的关系,而且也包括宗教所流行的地区、国家与其他地区、国家之间的关系,这一宗教文化与其他宗教文化或是其他文化之间的外部联系。

世界上任何宗教都是起源于某一个民族中的,如犹太教是起于犹太民族之中的,佛教是起源于印度的,但是,一种宗教一旦成为世界性的宗教,又必然会成为世界多民族的宗教,特别是世界的主要宗教更是如此。一种宗教发展之后,而与之相应的文化则更是与其他文化之间有一种相对关系,因为在文化的物质与精神特性中,都有相对的同一性与差异性。伊斯兰教是世界三大宗教之一,它是从阿

① [英]阿诺德·汤因比:《历史研究》,第306~307页,刘北成等译,上海人民出版社,2000。

拉伯民族发展起来的宗教,目前世界已经有近百个民族信仰伊斯兰教,有50多个伊斯兰国家,有10亿多穆斯林。所以阿拉伯民族、伊斯兰国家和伊斯兰教与其他民族、地区和国家,与其他文化之间的关系是一个历史的重要问题,其中特别突出的是伊斯兰教文化与犹太教、基督教和印度教等之间的关系。从伊斯兰教的历史来看,这是有久远的历史源流的,早在公元前,阿拉伯地区就有多种教的存在,而且其特殊的地理条件,又是多人种和多民族活动地区。

伊斯兰教建立后,与其他宗教民族之间的斗争是不可避免的,这种斗争形式是复杂混融的,包括了宗教教义、文化习俗、生活方式与种族等多种因素,所以在第二次《阿格门盟约》中就将"穆斯林与一切悖逆的'红人'之间斗争"列为主要的目标。《古兰经》第五章中说道:"信道的人们啊！你们不要以犹太教徒与基督教徒为盟友。他们各为其国教的盟友。"而且,对于这两种宗教,伊斯兰教也不是等量齐观,而是区别对待的。被认为与伊斯兰教敌对意识最强的是犹太教,其次才是基督教。《古兰经》第五章中写道:

> 你们必定发现,对于信道者仇恨最深的是犹太教徒和以物配主的人;你们必定发现,对于信道者最亲近的是自称基督教徒的人。因为他们当中有许多牧师和僧侣,还因为他们不自大。

在伊斯兰教的历史上,阿拉伯民族曾经长期与犹太人和基督教进行过斗争,从公元3世纪起,罗马帝国就通过基督教来影响阿拉伯民族。伊斯兰教诞生之后,中世纪的十字军东征中,基督徒对于伊斯兰教民族的征伐引起强烈反抗。当然,不少历史学家已经指出,十字军东征对于东西方文化之间的交流也有一定的促进作用,十字军骑士们从东方带回了许多西方所没有的东西,极大地丰富了西方的文学艺术等。但无可否认的是,战争更为不同文化之间留下了裂痕与影响。这种影响直到当今仍然没有彻底消除,特别是留给后人的精神伤害是无法估量的。

这种"民族特性"也表现于《古兰经》中对于阿拉伯人与其他民族关系的认识上,《古兰经》形成于伊斯兰初创时期,必然以阿拉伯民族为穆斯林的主体,这是无可置疑的。所以在《古兰经》中有对于阿拉伯民族这种主体性与主导作用的自觉维护。如《古兰经》第二十六章说道:"这《古兰经》是全世界的主所启示的,那忠实的精神降示在你的心上,以便你警告众人,以明白的阿拉伯语。它的确是古经典中被提到过的。以色列后裔中的学者们知道它,这难道不可做他们的一个迹象吗？假若我把它降示一个非阿拉伯人,那个人对他们宣读它,那么,

他们绝不会信仰它。"在伊斯兰教国家的政权中，阿拉伯人长期有领导权，在某一历史时期，阿拉伯中的某些氏族如古莱氏族的一些家族，曾经长期承袭权力，就是一种典型的历史现象，我们从这里可以看出民族性在伊斯兰教文化中的重要作用。

从比较文化角度来看，伊斯兰文化是东方文化的重要代表，笔者所说的"二东三西"之说，就是将伊斯兰所代表的近东文化，中国印度所代表的东方文化并列，成为相对于西方的"二东"、"三西"（把欧美国家的西方文化、古代印度和中国古代西王母传说中的西方，对于中国文化来说，皆为西方，故并称"三西"）。笔者所以提出这一观点，原因之一在于当代世界的一些文化理论中，一直对"东方文化"有一种模糊的理解，特别是一些西方学者，甚至对于东方文化中的中国文化与伊斯兰教文化之间的区分都不清楚，所以有的大学里把中国文化与东方学分开，另设"中国与东亚研究"或是"东亚研究"，有的大学里又把两者合在一起，十分混乱。其实中国文化与近东文化相去甚远，正像美国学者爱德华·W.赛义德所指出的那样，东方其实是分为伊斯兰东方（即近东文化）与中国印度"东方"等不同的东方的。

他的《东方学》中的东方概念主要是指阿拉伯文化，而不是以中国或印度文化为主。他认为阿拉伯文化是受到西方的"东方学者"所"妖魔化"的主体，而不是中国印度文化。欧洲对于伊斯兰文化的恐惧是源于伊斯兰是自古至今能与西方相对立的力量，"伊斯兰之成为恐怖、毁灭、邪恶、乌合的野蛮人的象征不是无缘无故的。对欧洲而言，伊斯兰曾经是一个持久的创伤性体验"。我们完全赞同赛义德先生的上述见解，伊斯兰民族与其文化都有巨大贡献，反对西方中心主义，所有东方民族与文化均有此权力，这是毫无疑义的。但是要提醒赛义德先生注意其历史知识的精确性，如《东方学》一书中说：

> 到13—14世纪，伊斯兰的统治往东远至印度、印度尼西亚和中国。[①]

这就令人啼笑皆非了，据笔者所知，中国5000年历史上，从来没有被伊斯兰所统治过，13—14世纪（正确地说应当是公元1206—1368年）中国是元代，其后从1368年起进入明代，这两个朝代都不是穆斯林统治。相反，元代的蒙古军队曾经多次与伊斯兰国家交战，最后甚至灭亡了阿拉伯帝国。从蒙古族的文化来说，与阿拉伯没有任何关系。这一游牧民族其实历史久远，其直接先祖可能

---

① ［美］爱德华·W.萨义德：《东方学》，第75页，王宇根译，生活·读书·新知三联书店，1999。

属于中国太平洋文化区域的东北亚先民，8—9世纪后，蒙古部落开始扩张，其属地东边是贝加尔湖，西边是额尔齐斯河，南边达到中国的万里长城，北边伸向西伯利亚地区。以后的几个世纪中，蒙古人从中国北方的辽金政权学习了先进的农牧业生产，开始使用铁器，生产力大大发展起来。生活与生产方式也改变了，从原来的"古列延"式的集体放牧改为一家一户的"阿寅勒"式的放牧。从此形成了多种氏族部落相对稳定居住的形势，经过长期、激烈的角逐，1206年，蒙古孛儿只斤部落的成吉思汗被推选为全蒙古的大汗，并且开始了蒙古大征伐。这次大征伐的主要方向之一就是西征，中国史家称之为"灭国四十"的西征，也就是西方国家所谓"黄祸"。西征主要进攻的就是中亚花剌子模、西亚阿拔斯朝的阿拉伯帝国及东欧各国。1219年，在首次西征中，成吉思汗攻陷讹答剌、布哈拉和撒马尔罕，花剌子模国王穆罕默德逃亡里海，深受阿拉伯文化影响的花剌子模从此灭国。1253年蒙古人的第三次西征中，旭烈兀引军经由中亚重镇撒马尔罕渡过阿姆河，先灭亡了伊斯兰教的木剌夷国。1258年，旭烈兀又渡过了底格里斯河，进攻阿拉伯王朝国都巴格达，最后一位哈里发穆斯台耳绥木出城投降，竟然被蒙古军队骑兵的马蹄所践踏至死。伊斯兰文化中心巴格达城中，数十万居民惨死，全城被洗劫一空。1260年蒙古军攻人大马士革，叙利亚也处于蒙古人的统治之下，这是阿拉伯史上令人心痛的一页。不知赛义德所说的是否这一段历史？如果把蒙古人看成是伊斯兰对于东方诸国的统治，那是大错特错了。如果说公元1368年—1644年的中国明代是伊斯兰统治，那更不可能，世界史上还没有这种说法的先例，兹不再辨析。

无须说明，伊斯兰教从古至今都是中国文化的重要组成部分，信奉伊斯兰教的各民族人民一直在中国幸福、安定地生活，与中国各族人民团结一致，共同创造美好生活，这是举世皆知的历史事实。

无论如何，伊斯兰文化、中国文化还有其他文化，是不同于西方的文化形态，西方学者将其称为"东方文化"或是"东方"，可能如赛义德所言，是相对于西方而言的，对于西方学者而言只有"东方学"，而没有"西方学"，这是不公平的。但是，笔者认为，如果从比较文化角度而言，即使没有西方中心主义观，也可以从东方—西方文化比较的角度来研究世界文化，关键不是形式划分。形式划分只要对于比较研究深人有利，就可采用。东方学者不但可以研究东方诸文化，而且可以研究西方文化，从这一意义上来说，文化之间是平等的，所以东西方文化之分未必不可。

第七章 B I J I A O W E N H U A X U E

近现代文化类型(公元17世纪—20世纪)

他人有心，予忖度之。

——《诗经》

□海上大交通与地理大发现揭开了世界近代史的序幕

□东西方文化彼此间再次发现了对方

□与西方长期断绝交通的中国重新与欧洲直接交往

由此产生了文化之间的启蒙

□如何看待近代以来世界文化的复兴规律与形态

第一节　近代地理发现与文化发展主流

从公元17世纪起，世界不同文化之间进入一种大流通、大融会的时代，欧、亚、非、美几个大洲之间克服重重障碍，实现了交通与商业的经常性往来，一种世界性的交通与信息传递开始出现。人类有一种新奇的感觉：地球是一个整体，人类是同一种类。这就是20世纪所谓"全球化"的早期反映。在这种交往与流通中，主要的文化类型都经受了传统与改革的冲击。从文化自身构成来说，它有一种内向力，就是一种文化聚合力，正像赫尔德所说的是一种保持自我中心的作用力。这种作用力会产生对于外来文化的抗拒力。同时每一种文化又都有从外向内的吸收力，这是一种从外部文化吸取对于自身有益成分的作用力，在这两种作用力的系统作用下，文化类型在保持自身固有形态与接受新文化因素的辩证作用中，时缓时疾地向前推进，发生着文化的转型。这一时期是世界文化维新与文化自持的明显时期。

其实早自公元14世纪时，就由中国航海家郑和揭开了世界文化大流通的序幕。

从明永乐到宣德三十年间，三保太监郑和受皇帝之命，率领当时世界上最大的海上船队之一，先后七次远航南洋，曾经到达了三十多个国家，远至红海海口、非洲东部。这是当时世界上最伟大的国际远航，也是近代东西方文化交往的创举。近年来，英国学者还认为，可能郑和在哥伦布之前已经登陆美洲，并且在美洲遗留下了地图与什物。这种说法我们先暂且等待进一步的证明。可惜的是，由于种种原因，郑和的这一远行竟然戛然而止，其后在技术装备与经验各

到达中国珠江口。从此，古希腊罗马人所憧憬的遥远东方，“黄金之国”和“丝绸之国”这美妙的幻想一般的国度，真实地再现于西方人面前。人们此时不能不回忆起罗马诗人维吉尔的诗句：

> 叫我如何说是好？
> 赛里斯人从他们那里的树叶上
> 采集下了纤细的羊毛。
> [《田园诗》，里贝克（Ribbeck）版本，莱比锡托波内（Teuboner）书店，1894，II，121]

比维吉尔晚的包撒尼雅斯（Pausanias，公元2世纪人，生卒年不详）知道的就比维吉尔详细多了，他在《希腊史》中写道：

> 至于赛里斯人用作制作衣服的那些丝线，它并不是从树皮中提取的，而是另有其他来源。在他们国内生存有一种小动物，希腊人称之为“赛儿”（Sêr），而赛里斯人则以另外的名字相称。……赛里斯在制造了于冬夏咸宜的小笼来饲养这些动物。这些动物做出一种缠绕在它们的足上的细

绝。这种殖民狂热令诗书礼仪之邦的中国人大为惊诧,清人梁廷相在《海国四说》中写道:

> 夫西国之风气,惟利是图,君民每赀合财,计较锱铢之末,跋涉数万里,累月经年,曾不惮其险远。①

这是一种经济论的视域,某些方面不能说明这种文化开拓的功勋,但无可怀疑的是,首先是这种活动本身推动了西方经济的发展,可以说西方近现代以来的经济发达是建立在这种活动之上的。正是海外发展与工业化互为推动,兴起了全球经济的全面交流。

3) 环球航行——北极、南太平洋与北美海岸等的探险。虽然有了美洲的发现,但是,欧洲人还没有进行过全球航行。1513年,西班牙人穿过了巴拿马海峡进入了太平洋,从此,他们开始了新的探索,以证明环球航行是可能的。1520—1521年,麦哲伦的船队终于从美洲南端的海峡,进入太平洋,1522年,经过近两年的海上航行,终于到达西班牙,完成了世界上第一次环球航行。不幸的是,麦哲伦在途中死于菲律宾群岛。在此前后,英国人、法国人、荷兰人、俄罗斯人对于北极、南太平洋等地也进行了探险。地球上主要国家与民族文化的地理分布基本清楚了。

从古代起,东西方学者就想认识地球,古代希腊人提出地心说,认为地球是宇宙的中央,天体也是一个球体。托勒密(Claudius Ptolemaeus,约90—168年)曾经根据海外传闻与想像,用数学方法勾勒出地球上各国的主要分布,其中就有神奇的斯基泰、印度、金洲等国家。一千多年后的地理大发现,虽然证明了其中充满了荒诞的幻想,但也说明地球毕竟是可以环行的。中国古代的浑天说与希腊人几乎完全相同,即宇宙是球体,而地球则是居于宇宙之内的一个球体。《晋书》(卷十一,志第一,天文上)曰:"丹杨葛洪释之曰:《浑天仪注》云:'天如鸡子,地如鸡中黄,孤居于天内,天大而地小。天地各乘气而立,载水而行。'"在人类没有环行地球之前,种种说法都没有得到证实,如今,环球航行的实现,不仅使人类对于自己所置身的地球有了清楚的了解,更成为了人类掌握世界进程中的一个重要阶段。

无须说明,地理大发现并不是偶然的历史事件,这是世界文化发展到一定历史阶段的必然产物。有人把地理大发现说成是欧洲人对于世界文明的贡献,

---

① (清)梁廷相:《海国四说》,第2页,中华书局,1993。

这种说法有不全面之处。环球航行所使用的罗盘是中国人发明的，而阿拉伯人则早已有了当时领先世界的航海技术与经验，他们是许多次欧洲人远航的引航员，没有这一切，不可能有世界性的航行。波斯阿拉伯的地理文献是当时世界上最珍贵的文献，世界上流传最早的关于中国印度的东方的历史著作，最完整的应当是阿拉伯人的《中国印度见闻录》（作者佚名），时间大约是9—10世纪，比《马可波罗行纪》还要早，其中有从"锡兰岛"等经南中国海来到广州的记录。[①] 9世纪的阿拉伯的伊本·胡尔达兹比赫的《道里邦国志》中有"从海上通向东方的道路"，描述了到中国印度的海路。其中专设一章为"通向中国之路"："从拴府至中国的第一个港口鲁金（Lūqin）、陆路、海路皆为100法尔萨赫。在鲁金，有中国石头，中国丝绸，中国的优质陶瓷，那里出产稻米。从鲁金至汉府（Kh? nfu）海路为4日程，陆路为20日程"。[②] 虽然我们无意说阿拉伯人是东方海路的真正发现者，但至少这些海上行纪对于以后的欧洲人是有教益的，也许正是这些描写激起了东方探险的兴趣。

再者，目前关于许多发现的所有权尚有争议，特别是意义重大的新大陆发现。谁是美洲的发现者，是中国人还是哥伦布？这一讨论并非海外奇谈，近50年来不断的新的研究成果证明，美洲文明起源可能与中国的商文化有关，是中国文化传入了美洲。只有这一解释才是合理的，因为中美洲突然出现的发达文化，没有直接的先祖。没有猿人，没有旧石器—新石器的发展进程，一种古代文化不可能突然地独立出现。那么，这种远离其他文化的有特性的文化是从何而来的呢？早在1752年，法国汉学家吉涅（J. De Guigne）就提出了一种有影响的"扶桑国"之说，1940年，陈志良的《中国人最先移植美洲说》（《说文月刊》，1940年第1卷第4期）提出了所谓的"殷人东渡"的说法，国际上有人则先后支援此说。哈佛大学艾克荷姆（Ekholm）的《泛太平洋联系》（载《新大陆的史前人》，1964年），美国国家博物馆的贝蒂·麦格斯（Betty Meggers）的《中美洲文明的太平洋起源》（《美洲人类学家》，77；1～17，1975年，1～17），法国学者圭尼斯（Joseph de Guignes）的《史前中国人航行美洲》（1761年），墨西哥的库瓦鲁比斯（Miguel Covarrubias）的《墨西哥南方》（1946年）、《墨西哥与中美洲的古代艺术》（1957）等论

---

① 参见《中国印度见闻录》，穆根来等人译，中华书局，2001，这是依据法国学者J.索瓦杰的法译本转译出的。

② ［阿拉伯］伊本·胡尔达兹比赫：《道里邦国志》，第71～72页，宋岘译注，中华书局，2001。此处的鲁金指越南的河内一带，即唐代的龙编，而汉府则是指广州。

著中都认为,中国文化是美洲文化的直接源头。李约瑟(Joseph Needham)的《泛太平洋的回音和实证》(世界科学出版社,1957年)也表达了同样的见解。美国史密斯松宁国家博物馆的贝蒂·麦格斯为一本关于中美洲奥尔梅克文化的专著《奥尔梅克的发现》一书写了序言,其中说道:

> 确认别具特色的奥尔梅克文化起源于商代,不仅解释了中美洲"母源文化"突然出现的缘由,而且还具有更大更深远的意义。人们通常总是想当然地认为,旧大陆与新大陆的文化发展是各自独立的,其种种相似之处可归因于同一的基本演化过程。越洋相互影响的存在表明,文化的演变,也像生物的进化一样,是自然选择与历史演变独一无二、不可重复的产物。我期待着这一认知会带来令人振奋的成果,即,远在互联网出现的数千年前,人类早已融入一个交互影响的世界里了。[①]

千古之谜,有待进一步的研究来说明。谁是第一个到达美洲的并不是重要的,重要是文化之间的交流会带来相互的推动。地理大发现对于近现代社会有重要影响,但是它不是惟一重要因素。人类进步并不是取决于某一两次海外探险,如果不是某一位探险家完成这种功业,迟早有别人会完成它,这就是社会发展的必然性。可以说,近代地理发现并不是某一个人或某一个民族的功劳,这是全人类共同努力的巨大成功。当然这并不是否定探险特别是科学考察的重要性。

地理发现的经济价值固然是可观的,世界资源的开发对于近代工业文明的形成是决定性的因素,但是,地理发现的文化价值更为巨大,全球化进程由此展开。从环球航行发展到全球通讯,乃至全球网络的开通,人类社会发展的新阶段由此展开。

从17世纪到18世纪,地理大发现带来了海外殖民的热潮,美洲大开发与贩运非洲黑奴等推动了这一发展,其结果是工业化强国的形成,继之是列强对于世界的瓜分。经历了两次世界大战,世界各国的文化类型都经历了不同程度的变异。我们认为,有必要对于这一历史时期的文化发展总趋势进行这样的总结。这一时期有三大文化发展阶段:

1) 东西方大交流引起的文化互补与助益,特别是欧洲对于中国文化的重新"发现",一种古老伟大的文明震惊了整个欧洲,使得莱布尼茨、伏尔泰等有识

---

① 许辉:《奥尔梅克的发现》,第5页,云南人民出版社,2001。

之士对于中国文化深感佩服。但由于中国远落后于迅速发展的欧洲,这种敬佩不久就转为一种对抗与轻视。但无可否认的是,东西方文化的交流对于当时双方的发展都是有益的,特别是其发展初期,当这种交流还没有完全发展成殖民与侵略时。

2) 文化的逾越、转型与文化复兴。强势文化对于弱势文化的灭绝,强迫性的文化转型造成了许多原住民(即所谓土著)型文化的消亡与转型。原美洲、澳洲、太平洋上的许多岛上的原住民的特有文化被殖民者所消灭,有的被看成是"落后文化"、"原始思维"受到排斥,甚至于有的民族被斩尽杀绝,海岛被欧洲移民所占领。持续几个世纪的海外扩张给世界文化带来了灾难性的后果。但是,经历了第一次与第二次世界大战后,也有许多重要的文化不但没有灭亡,反而开始复兴,其中最重要的是儒家文化复兴与伊斯兰文化复兴。在一定程度上,当代文化发展的主要模式是文化逾越与文化复兴,它们的互相替代是一种新陈代谢,世界文化正以这种方式不断前进。

3) 全球化的形成。世界性的工业化生产与资本经济的发达,必然带来经济的全球化,但是,我们更要强调的是,文化交流本身也是推进全球化的重要因素。无论从哪一个角度看,全人类的共同利益与文化分享、共同创造的时代不可避免地到来了。

从 17 世纪至今,是世界近代与现代历史时代,从比较文化的意义来说,其影响远超过普通的历史叙事。历史在两个舞台上演出,一个是历史事件的前台,一个是文化精神与意识的后台,两者互为表里,也互相通达。文化类型变化的意义是深层的、潜在的,但是更具有影响力的。不过它也是由具体的历史事件所推动或阻碍,所张扬或沉抑,正是这种由里向外、由外向里的互为作用,与文化自身的内外推拒相交织,使得各类文化沉浮不一,互相之间形成了对比与参照。

第二节　东西方文化大交流与启蒙运动

元代曾经是一个东西方文化大融会的时期,但是,随着蒙古人建立的庞大帝国崩溃,古老丝绸之路——东西方文化的大通道又是人烟断绝。奥斯曼帝国的统治直到小亚细亚和地中海地区,沿红海到波斯湾、黑海的古道都被占领、东

西方古老文化之间的直接交通不再可能。直到15世纪末期,欧洲人从海上重新来到中国,由此揭开了近代东西方文化交流的大幕。

首先到达中国的是葡萄牙人与西班牙人。根据有关记载,最先到中国的是葡萄牙人,1510年(明正德五年)葡萄牙人先是攻陷了印度西海岸的哥阿(Goa),次年攻占了马六甲。1514年(明正德九年),葡萄牙商人首次到中国海岸进行贸易,获得丰厚利润。第二年,马六甲葡萄牙的总督治乔治·阿尔伯克(Jorge I' Alboquerque)先后多次派遣商人与外交官来到中国,并委派了葡萄牙大使。值得注意的是,葡萄牙人进入中国与其他国家所不同的是并不是直接武装进攻。1575年6月,西班牙人的第一个使团来到福建,带领他们的人名叫拉达(即所谓僧人腊达),这是一个正式的外交使团。由于受到中国政府的拒绝,他们带着第一批中国书籍离开中国,这是欧洲人获取的最早的中国文献之一。其中有一部名叫《明心宝镜》的中国书,用卡斯蒂利亚语译成,是现存的中国最早的欧洲语言译本。编者是一个名字不为世人所知的中国人樊立本(音译),译者是西班牙多明各会士科布,根据时间推断,译者是16世纪人。1576年(明万历四年),中国使者来到马尼拉,向西班牙人宣布皇帝圣旨,允许西班牙人在厦门通商。继葡萄牙与西班牙之后,其他各国蜂拥而来,来往人员从最初的商人、外交人员与传教士发展到三教九流,无所不有。正如张星烺先生所指出:

> 16世纪时,来中国者,仅葡萄牙、西班牙二国。至17世纪,荷兰、英国接踵而至。加以葡、西二国,欧洲之国通商中国者,共凡四国焉。17世纪时,英国人专力于印度。远东之商业,尚未盛旺。荷兰人以南洋群岛为根据。在东方之商务驾于葡、西二国之上。至18世纪时,英国人不但独占印度,即在中国南海上,商业亦推第一焉。综数世纪之历史观之,在中国海面上商业,大概16世纪推葡、西二国最盛。17世纪荷兰为首。至18、19两世纪,则英国压倒一切焉。于此时期,欧化东渐,俱由海道,自西徂东。其主动亦推此四国为首。其他诸国皆依四国而进焉。①

从最初的通商,进而发展到传教、兴办工厂、开矿投资乃至全面渗透到中国社会的各方面,同时,欧美各国与日本的军事入侵日益加剧,对于中国传统文化从接受到批判,延续了长达近两个世纪。

西方在进入中国的同时,中国文化也通过各种渠道,源源地进入西方,并且

---

① 张星烺:《欧化东渐史》,第15～16页,商务印书馆,2000。

形成了一次短暂的"中国文化热潮",其实就是中西文化间的交流与融合、是东西方科学、哲学、道德、文学艺术全面碰撞,互相启发的盛举。这是继丝绸之路后,近代中国文化西传的伟大历史事件。它的意义曾经被西方强势文化的压迫所遮掩,但随着全球化的推进,东西方文化进一步互相交融,它的意义就再次显现出来。

明清两代,大量的传教士来到中国,从1582年利玛窦来华起,到1919年五四运动,历时近300年,先后进入中国的传教士不计其数。中西交往高潮起伏,蔚为大观,是当时世界所关注的大事件。首先是明末清初的耶稣会传教士的活动,时间从明万历年间到清康熙年间(1573—1722),这是对于中西交流贡献最大的时期。其次是清代中期,时间为乾隆继位起到道光二十年(1736—1840),这是经过一段时间中止后,再次出现的高潮。最后是清末到民国时代(1840—1919),这种交流已成强弩之末。据有关资料统计,仅耶稣会士在华就编译了中文著作437种。费赖《入华耶稣会士列传》所记载的就有467人,这仅是九牛之一毛,其总人数是无法计数的,其中先期来华的著名人物就有意大利的利玛窦、卫匡国,瑞士的邓玉函,德国的汤若望,比利时的南怀仁,法国的白晋、张诚、杜德美、蒋友仁等。清代中期之后,再次出现传教士来华高潮,他们在中西文化交流中起了桥梁作用。传教士一方面把西方的科学技术介绍到中国来,另一方面则将中国文化向西方传播。

从16世纪起,中国学术就在西方引起轰动,葡萄牙巴洛斯的《亚洲史》(1539—1563)是西方人所熟知的中国文化名著,作者并没有来过中国。西班牙拉达所带回的中国书籍中包括有《资治通鉴节》、《类编历法通书大全》、《徐氏针灸》及中国戏曲、类书等,引起了西方学者对于中国文化的巨大兴趣。17—18世纪,随着传教士与商人们的频繁交通,中国大量典籍文献进入西方,特别是中国的《永乐大典》、《古今图书集成》、郑樵《通志》、马端临《文献通考》等流入西方,同时,大批长期在中国生活、精通中文的传教士回国开始翻译工作。当时的欧洲文化是无法与有5000年传统的中国相比的。仅以图书规模而言,欧洲人从来没有见识过《永乐大典》这样的大型图书,其卷帙浩繁,工程巨大令当时的欧洲人叹为观止。据说法国启蒙主义者、百科全书派的领袖人物狄德罗就是从中国典籍受到启发,开始编纂法国百科全书的。

中国文化在西方的影响对于西方文化形态的发展起了重要作用,这是不可回避的历史事实,对于这一重要性,历来很少有人提到。笔者认为,这一作用表现于以下方面。

首先,中国文化引进是形成18世纪西方启蒙主义思想的重要原因,就像19世纪西方文化引进对于中国的现代化进程曾有过推动作用一样。西方长期以来受到基督教神学的思想束缚,新兴的市民与资产阶级努力寻找能对抗这一巨大势力的思想武器。中国文化特别是儒学是一种无神论的、非宗教性的,而且具有世界影响的伟大学说,正是所谓"别求新声于异邦",这个异邦就是中国,这种新声就是儒学。这是当时惟一能够对抗神学的思想体系。因此,启蒙主义者对于儒学表现出非同寻常的热情。启蒙主义大师伏尔泰说:

> 欧洲王公及商人们发现东方,追求的只是财富,而哲学家在东方发现了一个新的精神和物质的世界。①

启蒙主义代表人物狄德罗说:

> 赋有一致的情感的中国人,就历史的悠久、文化、艺术、智慧、政治,以及对哲学的兴趣而论,均非其他亚洲人可及。并且,根据某些作者的判断,他们在这些问题方面,和欧洲最开明的人争先。②

启蒙主义的另一位代表人物霍尔巴赫的《德治或以道德为基础的政府》一书中,就是把孔子的道德观作为治理国家的基础。法国是当时世界的汉学研究中心,几乎所有的启蒙主义者全都认真读过《耶稣会士书简集》等关于中国的文献;几乎所有的启蒙主义者全都写过关于中国的论著,其中伏尔泰、孟德斯鸠、狄德罗等人论中国的著作都是无人不知的名著。这一切都说明,启蒙主义首先在汉学中心的法国出现当然不是偶然的。越过易北河,德国杰出的思想家与科学家莱布尼茨更是中国文化的崇拜者,莱布尼茨有一个比喻:如果像希腊神话中用金苹果来评价女神的美一样来评价人民的善,那么这个金苹果应该丢给中国人。他还建议应该由中国派人来教导欧洲人以"自然神学的目的和实践"。其矛头直接指向了西方引为自豪的一神教。

众所周知的历史原因,西方对于中国的态度经历了一个大转变,从初期的惊叹与赞佩转变为后来的蔑视与恃强凌弱。与19世纪列强瓜分中国后对于中国文化的轻视完全相反,西方的启蒙主义思想家是愿意把中国文化看做一种有价值的参照系。大欧洲文化中,启蒙主义是发展的转折点,西方从宗教型文化

---

① 转引自科温奇《18世纪中国与欧洲文化的接触》,第79页,商务印书馆,1962。

② 转引自郑寿麟《中西文化之关系》,第52页,中华书局,1929。

向科技型文化在这个时期开始转型。所谓转型就是一种文化的逾越(transition),应当理解为文明的进步,从神学蒙昧变为文明。作为异质文化,中国文化是造成西方启蒙运动的冲击力之一。而历史事实似乎是永远超出人的想像的。孔子,这个在中国被顶礼膜拜近1000多年的偶像,突然间漂洋过海,到了欧洲,成为与耶稣分庭抗礼的"精神修养"的祖师爷,被启蒙主义者所供奉起来。如同天上出现了两个太阳,当时的欧洲出现了两个圣人:来自以色列人的基督与来自中国的孔子。一种古老的文化在欧洲的思想界奇妙地更新了,并作为现实的武器参加战斗。正如马克思论法国革命与启蒙主义者的那句名言:"于是他们在最旧的东西中惊奇地发现了最新东西……"①

说来真是令人难以置信,中国文化中最为传统的成分——儒学——在中国新文化运动中一直被看成是封建保守思想的代表,当年进步青年曾经喊出"打倒孔家店"的口号。但在18世纪欧洲,儒学竟然被启蒙主义者用来作为"法国革命以及与之相联系的启蒙运动"的精神武器,这对于某些人来说简直是匪夷所思!以笔者所见,这正是一种历史辩证法的表现。启蒙主义者所利用的,正是儒学中反对神秘主义与世俗神学的思想,这是儒学文化的一种重要精神。

这种精神在中国也曾经发挥过作用,在中国历史上,上演过几乎相同的一幕。汉代初年,文帝、窦后以及汉景帝都采用了黄老学说作为统治思想,这是一种道家的有神论思想。景帝时,儒者辕固生与道家黄生还就"汤武革命"发生过一场辩论。《史记·儒林列传》中曰:"辕固生……与黄生争论景帝前。黄生曰:'汤武非命,乃弑也。'辕固生曰:'不然,夫桀纣虐乱,天下之心皆归汤武。汤武以天下之心而诛桀纣。桀纣之民不为之使而使汤武,汤武不得已而立,非受命为何?'黄生曰:'冠虽敝,必加于首;履虽新,必关于足。何者,上下之分也。今桀纣虽失道,然君上也;汤武虽圣,臣下也。夫主有失行,臣下不能正言匡过以尊天子,反因过而诛之,代立践南面,非弑而何也?'辕固生曰:'必若所云,是高帝代秦即天子之位,非邪?'于是景帝曰:'食肉不食马肝,不为不知味;言学者无言汤武受命,不为愚。'遂罢。"在这里,儒学赞颂"汤武革命",对于黄老之学的君权神授、君臣上下之分的说法迎头痛击,在当时必然有震动性影响。可惜的是法国启蒙主义者不知道儒学这一段光荣的历史,否则,当1789年大革命中攻陷封建堡垒巴士底狱时,写在造反者旗帜上的必然是汤武革命的口号,这是一种反对君主"虐乱",重视民心,以"天下之心"为受命依据的学说,必然受到当时的

---

① 《马克思恩格斯选集》,第4卷,第367页,人民出版社,1970。

革命者的欢迎。儒学在不同历史时期，不同国度中，因其学说的特性，受到如此的重视，这是值得我们今日反思的，三复其道，必有所得矣。

中国文化不只在西方引起道德伦理观念的变动，而且对西方科学研究有巨大冲击。莱布尼茨曾经给从中国归来的传教士闵明我写过一封信，信中对于中国科学表现了极大的兴趣，他一连提出了30个问题，涉及天文、数学、几何、物理、化学、地理、工艺等诸多方面。我们不必一一提及，仅举其中一例就可以看出，中国科学对于当时的欧洲是怎样的一种震动。莱布尼茨信中的第15个问题是：

> 15.在中国古代文献中是否根本没有进行证明的几何学和任何形而上学的痕迹？中国是否当时就已掌握了毕达哥拉斯的那个定理?①

莱布尼茨的这封信写于1689年7月19日，他说问的那个"定理"指的就是毕达哥拉斯的"直角三角形斜边的平方等于其他两边的平方的和"。中国汉代之前的古代数学名著《周髀算经》的商高谈话中，已经把它作为常识来用了，这就是所谓的"勾股定理"，时间至少在莱布尼茨写信之日的1600年前。正因为对于中国科学有了深刻的认识，所以，莱布尼茨对于中国科学极为崇敬，他声称自己的二进制的数学观点是来自中国的《易经》，因为这是二进制数学之始，莱布尼茨说道：

> 根据二进制算术，我们只须用两个符号：0与1，去写其他所有数字(我后来发现它也包含相对性逻辑，这也是很有用的，特别若是我们要在除法的数字之间，维持详确的相对的话)。当我将这算术解释给白晋神父时，他在其中认出了伏羲的符号，因为[0与1]数字与它们完全符合：若是我们以断行[阴爻]代表0，以不断行[阳爻]代表1的话(只要在数字前，多置"0"字，使最低的数字和最高的数字有一样多的爻即可)。这算术虽然千变万化，也是非常简单，因为它只有两个因素。所以伏羲似是在"组合之学术"方面，有他的心得……由此也可见中国的古人不但在忠孝方面(而这是一切道德的基础)[而且在学术方面]都远远超过今人。②

二进制数学是当代计算机数学的基础，莱布尼茨的设想在二百余年后成为现

---

① [德]夏瑞春编《德国思想家论中国》，第19页，陈爱政等译，江苏人民出版社，1997。

② 转引自秦家懿编译《德国哲学家论中国》，第126～127页，生活·读书·新知三联书店，1993。

实，这种最简便的数学提出是原理性的进步，从中可以看到中国最古老的《易经》的思想光辉。这不只是莱氏一个人的看法，正如他所指出，在他之前，已经有阿拉伯数学家研究了中国人的这一发现，并且指出它的意义。更值得注意的是，他提到了《易经》中所含有的辩证观念——相对性逻辑——正与我们所说的"辩证逻辑"是完全一样的。而且我们在上文中已经指出，中国辩证观念的起源是出自《易经》的，笔者近年来所提出的"新辩证论"是关于比较文学与比较文化的理论观念，其中多次指出这一特点：

> 绝对的文化一体论与文化相对论都是背离世界文化发展历史与规律的，事实上，中国早已经认识到要用一种辩证的认识论去研究文化关系。这种辩证观念是中国文化精神的真正所在，中国人曾经在三个大的历史阶段用这种观念处理文化关系，建立了华夏与四夷之间、儒释道之间、西方现代思想与中国传统之间的长达五千年间互相同化与互相异化、融汇与扬弃、逾越与交流的辩证发展关系。这是其他文明中所没有的。……那些诋毁中国文化者是中国文化的远人和"他人"，他们关于中国文化的说法无异于以蠡测海。他们根本不知道中国文化的这种辩证精神正是在中国古老的《诗经》、《易经》中已经提出的，并且有着相当雄厚的逻辑学基础的……①

由此可见，古今中外，只要坚持真理，承认事实的学者，都会在这一方面达成共识。我们与莱布尼茨的同一看法，就是一例。

其余如中国文化对于当时法国的经济学家如魁奈等人的学说的形成也有重要作用，中国儒学的重农思想是其学说之本，他著的《中国的专治制度》中，大力赞扬了中国的重农抑商思想。其后，英国生物学家达尔文在创立进化论的过程中，曾经大量利用了中国资料。他读过法文版的《中国纪要》，对于其中人工选择的思想十分重视，中国北魏时的贾思勰的《齐民要术》是农业巨著，于 18 世纪译成法文，达尔文对于这部书评价甚高。进化论中认为物种选择并非是近代开始，早自古代就有，其理论依据就是从《齐民要术》中而来。中国文学艺术作品的译介，迅速在欧洲引起巨大反响，伏尔泰根据中国戏剧创作了《中国孤儿》，歌德高度评价中国文学，并写了有关中国的诗歌。

这一时期中，中国的所有事物几乎都被介绍给欧洲，并在欧洲引起巨大影

① 方汉文：《多元文化的中外文学比较：新辩证论》，载《外国文学评论》，2000(3)139。

响,诸如造船、印刷、陶瓷、纺织、丝绸业、种茶、中医、草药、天文、历算、园林、宫殿、建筑、道路、绘画,等,林林总总,无所不有,几乎是一个大型东方世界博览会,让生性好奇的欧洲人大饱眼福。一个东方文化的热潮,一个东西方文化交流的新纪元在欧洲展开。必须说到的是,从19世纪起,随着西方工业化进步,东方中国的许多成就已经显得落后,列强出于瓜分世界的需要,对于东方和中国文化的敌意日益加深,侵略意图加强了,最终导致了对于东方的侵略。

第三节　近现代文化转型与逾越

从殖民地大扩张到工业化社会,再到世界势力的不断重新划分与战争,这是一个必然的历史发展过程。1815年维也纳会议之后,神圣同盟左右了欧洲的政治,最终引起了19世纪20—30年代的资产阶级革命,欧洲再次陷入混乱之中。直到之后的几十年中,各主要欧洲国家与美国先后完成了全面的工业化,成为世界经济强国。经过两次世界大战,大多数欧洲国家与美国取得了经济上的先进地位,并且从经济上的强势向文化上的强势转化,欧美国家与其他西方国家由于原有的文化传统与共同的政治利益相结合,成为世界上最大的强势文化集团。其他各国则处于弱势地位,经济上的不发达与文化的弱势之间有一种相对应关系,从而再一次改变了世界文化的分布格局。

强势文化对于弱势文化的压迫与消灭成为这一时期引人注目的现象,这种现象的形成有两种原因:一种是民族之间自动的融合所形成的,这是一种自然的消解,如尼日利亚北部的豪萨族与富尔贝族结合在一起,他们对其他的20多个小民族如安加斯、安奎、苏拉、巴德、布拉、马萨、穆比等形成了文化合并。这些小民族原本有自己独特的文化如宗教、语言等,但目前已经使用了豪萨人的语言,改信其宗教,认同其生活习俗。另外如尼日利亚的约鲁巴族,其本身就是多民族分支所组成的,其中包括奥约、伊费、伊杰沙、埃格巴等,而且它还在同化一些小民族,如伊策基里、埃多、乌尔霍博、伊乔等。大民族同化小民族,发达的文化吸收不发达的,这是一种自然现象。特别是近代以来社会生活一体化程度增加,民族兼并成为一种相当普遍的现象。但是从文化角度来看,各个分族是有自己独特文化的构成,这是不容忽视的,人类学家学家们通常也把分族的文化特性看做是民族独立的依据,马林诺夫斯基(B. Malinowski)就认为:

> 我特别要说得清楚，可以看成移民单位的，是分族而不是各大族。包括许多分族的大族，乃是很松懈的社会单位，是被重要的文化裂痕所分割的：这是不容驳辩的事实。即如马拉西族，有级别最高的分族塔巴鲁，又有最受轻视的分族如布瓦伊他鲁底瓦布阿(Wubua)与古末索索帕(Gum-sosopa)。移民单位的历史假说，更要解说的是分族与大族的关系。在我看来，不大重要的分族似乎也是先到的，他们的图腾联系，乃是土达瓦与塔巴鲁一类的强有势的移民到了之后因普遍的社会改组过程而有的结果。[①]

部族中发生的情况与社会是大同小异，往往是大民族吞并小民族，弱势文化融入强势文化。

另一种原因是殖民者对于原住民的文化灭绝与压迫，造成了不发达民族的文化濒临灭亡或是严重削弱。殖民运动初期，欧洲入侵者大量捕杀当地土著，有的小岛上的居民甚至被斩尽杀绝，岛上的居民全部换成了外来者，特别是欧洲的移民。而一些大的不发达民族文化也由于殖民化落入了危险的地步，印第安人从两三万年前就已经从白令海峡进入美洲，在美洲被欧洲人发现之前，印第安人的总数已经达到4000万人。但是，自欧洲人大规模移民美洲之后，印第安人被残酷地杀戮与奴役，最后只剩有700多万人，直到20世纪初期才开始恢复。他们的部族文化在一些国家中几乎灭绝，政府不得不采取保护措施，与外界实行一定程度的隔绝，以利于保存。另外如澳大利亚的原住民，在人种学上属于赤道人种澳大利亚分支，他们是澳洲最早的居民，从旧石器时代就已经来到这块土地。当欧洲人来到澳洲时，这支古老的民族有500个不同的部落，30多万人口，仍然保持了古老风俗与生活方式，相当于原始公社制的阶段。但欧洲人到来后，大肆屠杀他们，使其最后残留4万人左右，加上混血种族，现在一共也只有16万人，几乎不到原始居民的一半。“皮之不存，毛将焉附？”在这种殖民主义大屠杀面前，任何原有的文化只能迅速地土崩瓦解，得不到应有的保存与发扬。

殖民主义文化扩张除了对于弱小民族文化的灭绝，另一种形式则是对于异己文化的影响与改造。这种影响与改造以欧洲特别是基督教的观念为主要文化特征，以自己的语言、道德伦理与价值观影响异己民族。同时，我们还要注意

---

① ［英］马林诺夫斯基：《巫术科学宗教与神话》，第108页，李安宅译，中国民间文艺出版社，1986。

到另一种现象,就是文化革新现象。近代以来,相当多的民族出于内部的要求,对自己的民族传统进行变革,以适应世界发展形势。我们以印度文化类型与日本文化类型的演变来说明这两种不同性质的文化改型与逾越。

首先是在强势文化作用下的文化转型,这是当代相当普遍的现象,即受到欧美或西方主要国家的文化影响,一些民族从文化基本形态上形成大的转变,与原殖民者的文化实行认同。当然这种认同并不是坏现象,也并不意味着完全放弃自己的文化传统。但是其文化形态的转变是明显的。我们已经指出,印度文化是世界古代文化的经典类型之一。但是近代以来,它的演变轨迹非同寻常,可以说屡经变动,是一种转型较大的文化。我们依据历史来分析印度文化的这一特点。雅利安人从公元前1500年左右进入印度,结束了印度河流域的古老文明,从此印度进入经典文化发展时代。公元12世纪,穆斯林确立了在印度的统治,从此开始了印度中古时期一种特殊的多种文化并存的时代,伊斯兰教、印度教、锡克教等多种宗教在印度共同发展。但是,经典文化中的佛教——这一印度人贡献给世界的主要宗教——却在印度衰落了。正像印度文化史家所说:

> 佛教在其诞生地衰落乃至据说已经消失的原因,是一个自从它成为科学研究探讨的对象时就使许多历史学家感到困惑不解的问题。[1]

每一个到过中国的人都会对佛教文化留下深刻印象,浩如烟海的佛教经典,遍布山河的名刹古寺,仅扬州一地古代即有"南朝四百八十寺"之说,其他各地如白马寺、寒山寺、少林寺、兴教寺、慈恩寺、法门寺、香积寺、拉卜楞寺、塔尔寺、哲蚌寺、色拉寺等举世闻名的大寺,多得无法计数。"天下名山僧占多",五台山、清凉山、九华山、普陀山、梵净山、峨眉山、虎丘山等,如同一个佛教的历史博物馆。从汉代佛教传人中国,2000年的历史风雨,虽经反佛排佛的多次反复,但有如此深厚的传统,不能不说是一种文化的特性在起主导作用,这是一种内聚性、连续性的辩证发展形态。但是在佛教的发源地印度却无法找到如此大的佛教影响了。这种比较,充分说明印度文化的一种变易与革新的特性。15世纪末期,葡萄牙人与莫卧尔人同时进入印度,各自对印度产生影响。以后,英国人在印度取得重大进展,在19世纪中,印度受到英国文化影响的各种政治与宗教派别,掀起了一次又一次的改革运动。英语的语言教育、英国行政管理方式

---

① [澳大利亚]A.L.巴沙姆主编《印度文化史》,第144页,闵光沛等译,商务印书馆,1999。

与文化精神深入到印度国家各个层面。由于种种历史原因，在印度的民族主义高涨的形势下，英国虽然最终退出了印度，但英国及其所代表的西方文明再一次极大地改变了印度的社会与文化。整个19世纪是印度人民英勇反抗殖民统治，争取民族独立的世纪。经过一个世纪，今日的印度文化正在向多元化的方向发展。我们从印度文化的进程中，正可以得到深刻的反思。

西方文化在近代对于其他地区的影响，并不完全是一种殖民方式。当某一文化的内部改革要求与西方文化相互呼应时，也会产生这一文化类型的转变。这一转变与上述殖民式的转型是不同的，这是一种自发的，含有相当大的利益追求目的的转型，其中隐藏有本民族文化的成分，到一定时期，这种成分的作用就会显示出来。日本的文化转变就是这一类型的代表。这是一种从东方文化向西方转化的重要类型，虽然不能说日本文化完全变成了西方文化类型，但它近代以来的基本转向是西方型的，却是无可怀疑的。

古代日本深受中国文化影响，特别是从公元7世纪之后，由于中国唐代文化的传播，日本的宗教、政治、文学艺术都与中国有相当密切的关系。直到17世纪德川幕府时代，日本的汉学仍然占有统治地位，保持了封建农业国家的形态。18世纪后期，日本商品经济迅速发展，19世纪中期，欧美国家强迫日本开口岸通商，签订了《日美亲善条约》等不平等条约。1868年日本终于发起了明治维新运动，标志着日本走上资本主义发展道路。从此，日本迅速西方化，成为亚洲国家中一个特殊的例子。从1853年美国海军准将培理的舰队第一次出现于日本海到1868年明治维新，仅有15年时间。这种变化之迅速是世界史上少有的。所以西方历史学家汤因比对此大加赞赏，认为日本西方化的效率是最高的。汤因比对于中俄日三国的所谓现代化时间表做了一个意味深长的比较：

中国：1793年马嘎尔尼使团到达北京至1911年辛亥革命，费时118年；

日本：1853年美国海军登陆日本至1868年明治维新，费时15年；

俄国：18世纪彼得一世改革至日俄战争（1904—1905），约200年。

汤因比认为日本的现代化也就是西方化的进程是最快也是最成功的，其标志之一就是它不仅侵略了中国，而且在日俄战争中打败了俄国，从而得到西方列强的承认。

笔者认为，日本的西方化过程中有十分值得注意之处：日本长期封建统治所形成的民族主义，日本文化中的武士道精神、"藩阀"势力等，与西方的殖民扩张主义相结合了起来，形成了日本的军国主义，这是日本文化中一个十分重要的特点。侵华战争的发生，乃至以后的珍珠港事件，都充分暴露了转型文化中

本土主义与西化的不正当结合的必然结局。当然,这种精神最大的受害者其实是日本人民——广岛原子弹爆炸——就是这一转型的悲惨后果。

综观以上关于文化转型的论述、关于文化转型特别是西方化有这样一种见解,即现代化不一定就是西方化,当然,当代西方文化是现代文化的重要类型,但不是惟一类型。文化的逾越与转型是现代化中一种常见现象,但这并不意味着对本土文化、民族文化的放弃与完全否定。当然,也不是绝对的"国粹主义"至上。重要的是看到文化转型的辩证发展过程,即民族文化可以与现代化中的外来文化共同繁荣。

第四节　三大文化复兴运动

文化复兴是这样一种现象,古代文化形成具有民族特色的传统后,有了独立的文化形态,自立于世界民族文化之林。但是,种种历史变迁或其他内部、外部的作用,使这一文化类型的发展受到挫折,产生中断或是离散,包括国家灭亡等。在一定历史条件下,这一原有文化类型重新得到继承与发展,这就是文化复兴。一般来说,文化复兴并不只是复活传统,而是发展创造新的文化。世界史上文化复兴其实是一种相当重要的现象,并且有一定的普遍性,它表现了民族文化强大的生命力与抵抗力。世界史上文化复兴的现象并不少见,欧洲14—16世纪的文艺复兴其实就是一次古希腊罗马文化复兴运动,因为"文艺复兴"在西方的解释是"古典学术的再生",其实,这次复兴不只限于文学艺术,也远远超出了"学术"的范围,正像马克思恩格斯在《共产党宣言》与恩格斯在《自然辩证法〈导言〉》里所指出的那样,这是一次由于东西方交通发展,社会生产经济变化所引起的社会大变革。是一次真正的文化复兴,只是在特定的历史条件下命名有所不同而已。在这个历史时期,古代希腊的文学艺术、哲学观念被作为时代革新的旗帜,古代的人文主义精神对于当时的中世纪宗教与封建专制进行了猛烈的冲击,神学的枷锁被粉碎,人重新成为世界的主人。正像英国诗人雪莱在《希腊》那首诗里所憧憬的景象:

The world's great age begins afnew,

The golden years return,

The earth doth like a snake renew

Her winter weeds outworn:
Heaven smiles, and faiths and empires gleam
Like wrecks of a dissolving dream.[1]

(世界伟大的时代重新开始,
黄金岁月再度降临,
大地像蛇蜕皮一般,
甩去那陈腐的冬衣;
苍天欢悦,宗教与帝国
如同残梦般消解。)

这首诗虽然不是献给文艺复兴的,但是真实地描绘了文艺复兴运动的伟大历史作用与宏伟场面,具有一种伟大文化再生的震撼人心的效果。

与西方文艺复兴相似,近代历史中有三次大的文化复兴运动,具有世界性的影响,这就是犹太文化复兴、伊斯兰教文化复兴与儒学的复兴。前两者是以民族与宗教为中心的复兴,后者是以古老的文明精神为主体的复兴,尽管有各种不同,但是共同组成了世界当代文化中的奇观。特别是在当前这个全球化的历史时代,世界上一体化的思潮一浪高过一浪,西方化与现代化被认为是一体化的主要推动力与最终目标,众多的民族文化都进入转型阶段。这时产生的文化复兴运动,展示了文化研究的复杂性,这是一种独特的文化视域。它从一种辩证的观念来看待多种文化。世界性的文化复兴作为比较文化的重要内容,这是笔者近年研究中提出的重要观点,是笔者与西方理论家如汤因比、斯宾格勒的文化观的不同之处。

1. 犹太文化复兴

犹太文化是世界最古老的文化形态之一,它发源于地中海边的巴勒斯坦,这里的古代是多种文明的中间地带,北边是小亚细亚,东边是两河流域与阿拉伯地区,南边是西奈沙漠,西边是地中海。这片地区从经济条件来说并不是特别富饶,但是相对于沙漠地区仍然是适于人类居住的地区。古代埃及人与希伯来人称之为迦南地,也就是希伯来人所说的"流着奶与蜜的地方"(A Land Flow-

---

① Persy Bysshe Shelley, Hellas, qouted in The Oxford Book Of English Verse 1250 - 1900, Chosen & Edited by Arthur Quiller - Couch, Oxford At the Clarendon Press, 1921, p701.

ing with Milk and Honey)。古代迦南地是人类文明发源地之一,从旧石器时代就有人类活动。进人文明社会之后,由于地处埃及与两河流域之间,这一地区受到多种文化的影响,但仍然形成了迦南地特有的文化,以农业为主,有少量畜牧业,商业相对发达。迦南人使用的语言是阿卡德语与楔形文字,部分人受埃及影响,使用埃及的语言与文字。犹太的先祖是闪族语系的希伯来人,大约从公元前1900年在酋长亚伯兰(即亚伯拉罕)的带领下,来到迦南地。公元前18世纪时,希伯来人迁入埃及,在尼罗河流域的歌珊地区安居下来。公元前15世纪,希伯来人的首领摩西率领不堪埃及法老迫害的希伯来人走出埃及,回归迦南地。这就是历史上著名的"出埃及",从这时起,希伯来人的民族自主意识大大加强。摩西创立一神教,使得犹太人成为世界上最早的一神教民族,这是犹太人对于宗教的一大贡献。公元前11世纪,扫罗建立了第一个希伯来王国,到所罗门王时代(公元前973—前930年在位),希伯来文化发展到一个高峰时期。可惜的是,这一民族多灾多难,公元前586年,新巴比伦帝国攻陷耶路撒冷,犹太王国宣告灭亡,连国王在内的万余人被俘,押解到巴比伦,这就是所谓"巴比伦之囚"。从此之后,犹太人开始了漫长的复国之旅。以后虽然犹太王国屡次建立但几乎旋即被灭,直到1948年当今以色列的建立,历时2000年,才正式恢复了这一文明古国。20世纪中期,在古代犹太人所居住的以色列古国土地上,一个新的以色列国重新建立。这是世界文化史上的一个奇迹!灭国2000年后竟然复国,一种古代文化借助于本体的精神,历经多年奋争,终于重新兴起。这种复兴,某种程度上,正像中国诗人郭沫若的诗《凤凰涅槃》中所描绘的那一神话:凤凰在火中重生,一个古老民族再度获得精神新生、精神复活的骚动与兴奋。

以色列王国的复国历程其实就是犹太文化的复兴过程,也就是说,复国是犹太文化复兴的主要目的与成功的标志,对于这一点,无论犹太人还是世界其他民族的认识都是十分清楚的。一种古代文明,经历了5000年历史风雨,其中几乎2000年是在亡国的状态下。而这种长期的磨难并没有使得这一文化传统完全中断,并且最终取得复兴。犹太民族耻辱之深重,忧患意识之尖锐是世界史上绝无仅有的。从这一民族文化复兴的历程,我们可以看到民族文化传统的巨大力量与潜能。但是,犹太文化的意义并不在于以色列国家的重现,它的意义更重要的是一种饱经风霜的民族文化重新与当代世界交流,这一复兴是以色列人长期斗争的结果,也是世界爱好和平的各民族战胜殖民主义与民族灭绝主义的表现。这一复兴是"文化平等,文化自由"原则的胜利,也就是我们上文一

再指出的，比较文化研究中的基本原则，世界文化无论其发达与否，它都是平等的，有其信仰的权利与发展的自由，这可以说是犹太复兴的最主要启示。

当然，中国等国家在犹太民族存亡的关键时刻曾经多次予以支持，这是犹太文化得以复兴的重要因素。当“排犹”运动遍及世界时，独有中国向犹太人敞开国门，接纳了一代又一代被世人驱逐的犹太人。中国在1000余年间，曾有四次大规模接纳犹太人的历史，也是世界史上独一无二的。从公元7世纪的唐代起，犹太人大批来到中国。第二次大型入华是由宋代到19世纪，中国的古都长安、开封等地曾经聚集大批的犹太人，建立了犹太人居住区。这是一次延续时间最长的、完全融入主体文化的迁移。在中国历史上，许多周边民族曾经融入中华民族，但像犹太人这样的远方民族，这样长时期与大规模地居住于中国的异国文化群落，在世界史上却是寥若晨星。最后这一犹太人分支竟然完全融入了中国各民族之中，他们与中华各民族通婚联姻，繁衍生息，最终同化于斯。犹太历史上从来以对于异族文化的相抗拒，独立于居住地的异域民族而著称。埃及、巴比伦、古代希腊与欧洲基督教同化犹太人数百年无果而终，只有在中国的犹太人竟然完全被同化，被世人看做犹太史上的奇迹。究其原因，就是笔者所指的出，中国文化的基本特性之一，是一种以儒学为主体，儒释道、伊斯兰教与基督教多种宗教与多种民族共存的文化体系。其文化主体儒学不是一神教，甚至不是一种宗教，它主张仁义礼智，多种宗教与民族共同发展。犹太人在许多国家中受到歧视与排挤，反而使他们的社团与社会隔离，一直处于独立发展的境况。只有在中国，这种多民族共同融合的生活环境中，犹太人最终融入当地人民中间。这也是发人深省的一段历史。

犹太民族的文化复兴是不是一种历史的特例？

很多学者把犹太文化复兴看成是一种历史的偶然现象，认为是犹太文化本身的特性所决定的，如犹太的一神教宗教教义、社团生活习惯、特有的思维方式、民族心理等。毫无疑问，这一切对于犹太文化复兴是十分重要的。长期的流亡生活，残酷的外部环境与巨大的压力，对于犹太文化的传承不但没有起到反面作用，反而一定程度上使得它具有更大的凝聚力，散居世界各地的犹太人顽强地保存自己的传统，组成自己的社团，最终使得这一文化重新复活。但是，这也并不是一种偶然现象，而是一种成熟文化反对压迫（首先是外来入侵等）的自我保护的必然结果。文化并非不可能消亡，殖民化过程中的民族文化灭亡的现象可谓触目惊心，比比皆是。但是，文化复兴对于成熟的、有高度修养的文化来说，更是一种必然的规律。这是因为文化精神差异是难以消灭的，一种发

达的文化精神是人类生存的一种特有方式,文化的多样性,归根结底是人类生存状态多样的一种表现形式,非洲与欧洲、海岛与高原、人类思维与行为方式之间的差异永远是存在的。这种差异推动着人类文化的发展,没有差异也就没有发展。一定程度上,是差异促进了发展。因此,差异的存在是自然的,文化复兴就是文化差异辩证发展的一种形式,当一种文化被压制时,也就意味着它在一定的时期会复兴。

犹太复兴虽然不是一种特例,但是它并不是一种相当普遍的现象。因为历史上像以色列国这样的状况毕竟不是太多的。作为一个中国人,笔者所最感兴趣的是,有人多次把中国文化与以色列文化相提并论,认为两者是世界上从没有间断的文化。这种比较必须有一定范围。中国文化与犹太文化有许多相近之处,但是其历史命运毕竟是不同的。中国学者们已经指出:

> 发端于4000年前的犹太文明是世界上最古老的文明之一,也是世界上两个主体精神从古至今一脉相承的文明之一(另一个是汉儒文明)。不过,与汉儒文明乃至世界上几乎所有文明都不同的是,它是一个在近2000年里失去了故土和家园,没有固定的主体活动地域,因而流散并渗入世界各地域的文明。①

应当指出的是,作为一种文化类型来说,犹太文化不能完全与中国文化特性完全等同,中国文化是一种持续的文化传统,儒家文化或是汉文化是中国文化的代表形态,从它的主体来说,不但是延续的,而且是发展的。要在一个国家或地区的民族之中具有稳定的历史传承关系,这种文化形态是世界主要文化形态所必须具有的特征。而犹太文化是不同的,它一定程度上是受到肢解与破坏的文明,所以,对它来说,文化复兴的意义更为重要。这与伊斯兰文化复兴、儒家文化复兴也都是不同的。

2. 伊斯兰文化的复兴

伊斯兰文化的复兴是指19世纪中期开始的,以阿拉伯民族为主体的世界性伊斯兰文化运动,是以阿拉伯民族国家的独立、民族解放为基础的,与世界现代经济实现同步发展的文化运动。它包括了宗教、政治、道德、法律、文学艺术等各个领域的总体发展趋势。必须要说明的是,对于这一运动的性质与特征,

---

① 潘光,陈超南,余建华:《犹太文明》,"前言",第1页,中国社会科学出版社,1999前言。

甚至时间范围等都有不同的看法。为区别圄分,必须指出以下几点:

1) 有的书中把伊斯兰文化复兴写成一种"民族主义"运动,而"民族主义"一词本身的意义就很复杂。特别在一些关于全球化理论的著作中,民族主义有一定的贬义,与通常的意义不同,与本土主义是同义词,所以我们建议不要使用这个词来说明伊斯兰文化复兴。

2) 伊斯兰文化复兴是一个总体性所指,它与各种伊斯兰政治宗教运动有关联,但不是具体指某一种运动。近现代以来,伊斯兰世界风起云涌,政治宗教运动不断,如瓦哈比运动的宗教改革、北非赛努西运动、苏丹马赫迪运动、伊斯兰圣战者运动、泛伊斯兰主义与伊斯兰现代主义等,它们作为具体的历史运动与事件,对于伊斯兰文化复兴的形成都是十分重要的,但是并不能取代伊斯兰文化复兴的总体意义。

伊斯兰文化复兴是一种历史现象,它不是偶然的。如同其他文化复兴一样,首先是一种文化由于异己力量的作用导致了其衰败或是被压制,在一定历史条件下,才可能产生。这是一种复杂的历史状况,有时是暴力的侵犯,有时是时代进步所产生的作用力,有时是不同宗教观念的冲突。如欧洲文艺复兴运动就是由于古希腊罗马文化受到了罗马的基督教的压制,在中世纪的后期,人文主义思想的作用下,才形成了古希腊罗马文化的复兴。伊斯兰文化复兴同样有它的历史原因。

15 世纪,奥斯曼土耳其帝国迅速崛起,1516 年,马木鲁克王朝被奥斯曼帝国所灭,从此,阿拉伯人特别是古莱氏人失去了 800 年的统治权,奥斯曼帝国成为伊斯兰精神的领袖。以后的几个世纪里,随着法国拿破仑对于埃及的入侵、英殖民主义者的到来,阿拉伯地区处于混乱之中,多种势力在这一地区争权夺利,不同文化互相对抗,导致伊斯兰世界的精神混乱。必须看到,伊斯兰文化复兴绝不只是阿拉伯民族问题,它是世界文化发展中重要的一环。它的社会历史背景是欧美列强所引起的"东方问题"的出现,西方对土耳其的战争,目的仍然在于占领中东这个战略要地。而伊斯兰复兴则是在反对殖民奴役的大形势下的产物。在这种形势下,各教派与各国都盼望振兴伊斯兰文化,在各国实现统一和平,这就为以后的伊斯兰文化复兴创造了条件。从 19 世纪初期起,一场影响深远的伊斯兰文化复兴运动终于开始。从时间上来看,伊斯兰文化复兴主要有三个大的历史时期:

第一个时期是 19 世纪初到 19 世纪末,这一时期是文化复兴运动的初期,它是阿拉伯民族经过长达近 400 年的土耳其统治之后,争取民族独立的运动。

它的旗帜是"宗教改革",主要是对于长期以来与伊斯兰经典文献相悖的思想的排除。其行动形式以"圣战"等武装斗争为主。它最具代表意义的形态是瓦哈比运动,瓦哈比运动是阿拉伯人伊本·阿布杜·瓦哈布领导的一次宗教改革和复兴运动。其目的在于恢复伊斯兰教的真正信仰,铲除长期以来由异族入侵所形成的异端邪说,以《古兰经》为基本教义与行动准则。实际上,它的意义早已超出了宗教改革,它与西方基督教的宗教改革完全不同,从一开始它就采用武装斗争的手段,进行伊斯兰"圣战"。经过近30年的斗争,终于在1932年建立了沙特阿拉伯王国。同一时期,在西部非洲与印度、印尼等国都进行伊斯兰"圣战者运动"。

第二个时期是从19世纪末20世纪的中东战争、阿拉伯民族在反对殖民主义的斗争中,实现了民族独立。经历了两次世界大战后,因为历史原因,在奥斯曼帝国时代,伊斯兰各国的民族、政体、国度、宗教派别之间十分混乱。在这一历史时期中,阿拉伯地区以及波斯、土耳其都开始建立独立的民族国家。这一时期的伊斯兰文化复兴也主要表现于各国的政治关系上。早就提出的泛伊斯兰主义,建立阿拉伯国家联盟等思想,经历了两次世界大战之后,再次泛起。1926年在麦加召开了世界伊斯兰大会,1962年沙特国王提议成立世界伊斯兰联盟,总部设在麦加。

我们可以把这一时期伊斯兰文化复兴运动的主要表现看成是泛伊斯兰主义(也称为大伊斯兰主义)思想的传播,中国学者秦惠彬曾经对于泛伊斯兰主义的思想进行过这样的概括:

> 泛伊斯兰主义的主要内容是,政治上强调反殖(疑此处缺一"民"字——作者注)和反专制,主张全世界穆斯林不分民族,拥戴一个共同的哈里发,在伊斯兰教法的基础上建立一个超国家、超民族、超地域的统一的伊斯兰大帝国,使东方各民族摆脱内部专制政权和外来殖民主义;伊斯兰国家必须实行改革,要自强不息,提倡伊斯兰教的兄弟精神。……在宗教思想上,泛伊斯兰主义提倡革新,认为穆斯林要应付时代的挑战,就应当学习西方国家先进的科学与文化,扫除文盲,普及教育,既(疑应为"即"——作者注)把宗教教育列为国民教育的第一课题,纯化宗教,提高国民素质,改变伊斯兰国家落后状态。[1]

---

① 秦惠彬主编《伊斯兰文明》,第127~128页,中国社会科学出版社,1999。

应当说这种概括是全面的，不过也应当补充一点：作为一种大的思想运动，泛伊斯兰主义的思想宗旨是比较复杂的，有不尽统一之处。如有人不一定完全赞同"一个共同的哈里发"等主张，不同年代与不同国家在观念上有一定歧异之处，这也不足为怪，但必须肯定，其基本观点是相同的。

第三个时期是中东战争之后，以色列由于复国，与巴勒斯坦等伊斯兰国家产生了领土纠纷。特别是因为美国等国家的介入，使得形势更加复杂化。这就在伊斯兰文化复兴运动中也引起了新的反应，这种反应是复杂的，相当突出的是一种对于伊斯兰国家加强团结，采取一致行动的呼声。如 1969 年就成立了伊斯兰国家组织：伊斯兰国家首脑会议、伊斯兰外长会议和常设秘书处。不久，各种伊斯兰组织相继诞生，如伊斯兰开发银行、伊斯兰发展基金会等，在新闻传播方面也有了统一的组织。

思想意识方面的发展是激进主义与民族主义成为主流，其政治主张是伊斯兰的政教合一，要求建立伊斯兰国家，并且在伊朗、马来西亚、阿富汗等国成为现实。其表现为反对西方殖民与共产主义意识形态，全面伊斯兰化，主张开展伊斯兰圣战，与一切反伊斯兰的政治派别、民族与国家进行斗争。20 世纪中后期阿富汗与苏联的冲突，21 世纪初期愈演愈烈中东冲突，甚至美国发动的对于阿富汗塔利班武装的清除，都正在提出一系列的问题，使我们更加关注阿拉伯与中东。

无论如何，伊斯兰文化复兴是当代文化中不可忽视的历史现象，对此只有联系不同文化之间的历史与现实关系，进行时间与空间相结合的、历史影响与逻辑比较相结合的研究，才可能有切合实际的结论。

3. 儒学的复兴

与以上文化复兴运动相比，儒学复兴是一种最少涉及民族、宗教、政治冲突的文化运动，一定程度上，它只是一种思想文化运动，不像其他复兴运动有时有民族斗争的实践。这里没有战火硝烟，只有理论争辩与其密切相关的亚洲国家的经济发展。同时，它又与历史上西方文艺复兴运动最为相近的一种复古运动。如同古代希腊罗马的思想重新被人文主义者看成是取之不尽的精神源泉一样，中国古代文化传统特别是儒家孔子的学说，经过自 1919 年五四运动起长达 60 余年的批判之后，再次吸引了中国与世界理论界的目光。

儒学复兴是指以儒学为指导的中国传统文化重新在当代世界经济与政治发展中处于重要地位，它的主要表现是 20 世纪后期亚洲地区和国家的经济持

续高速发展,其速度超过世界平均水平,创造了经济奇迹。这种经济成就的取得有它的文化基础,即孔子儒学的道德伦理与世界观对于中国和这一地区的影响。这是亚洲国家在近代以来落后的形势下所取得的成就,也就是其指导思想即儒学的复兴。

对这一文化现象有许多种看法,如文化与经济的关系方面,文化是不是直接决定经济发展?西方学者中有很多人反对马克思主义的“经济决定论”,也有人用“文化决定论”来解释社会生产。中国20世纪的经济发展是不是由于儒学作用,更是有争议的,如果说中国早就批判了孔子思想,如何又把经济发展看成是儒学的作用?这一类问题不能一一列出,不管是否赞同“儒学复兴”的说法,这一观点已经有相当的社会影响,成为比较文化必须研究的内容之一。

澳大利亚学者李瑞智等人对于儒学复兴的表现有一个很清楚的表述,我们不妨引述如下:

> 1) 强调个人对社会的义务而不是权利,相互作用所产生的复杂传统保证了他们都强调义务,并有劳也有得。
>
> 2) 强调人治,或德治,而不是法治,最大限度地尽可能促进社会的和谐及团结,强调礼仪或“规矩”,相互之间竞争是在保持社会一致性原则下以礼而谦恭地进行。
>
> 3) 高度强调严厉的甚至无情的教育竞争,受教育是无上光荣的,教育竞争的胜利者可终身获得国家官僚和其他崇高的地位。
>
> 4) 强烈的古今一脉相承的意识,促使高度重视远期的历史成就对今天重大体制上的和有关事业上的需要,这同西方强调“账本底线”和“价值效果”的短期观念,形成强烈的对照。
>
> 5) 高度的人文社会和秩序的价值意识,而不是物质上的拥有和积累,最了不起的经济权威是掌握在那些高层次的无商业动机者手中,而他对商业现实敏锐并一清二楚。
>
> 6) 高度重视由强烈的必须经受直觉和感情检验的意识加以平衡的逻辑性和合理性,这从儒教和道教许多互补的精神传统以某种方式反映出来。
>
> 7) 强烈关注现实的变化和极端事物转换的新情况,而不是持相互冲突对立的观点,这分别反映在《易经》阴阳学说中。
>
> 8) 对商业、技术和科学有一种独特的观念,认为市场竞争的开展和保

护环境之间是协调的,不应出现大问题,结果是对科学的突破不是很感兴趣,而是热衷于不同技术的融合,给人们带来更大的好处,如机器人。

9) 治理社会的官有权有责,及其对待问题一贯的实用主义和革新精神,这种强烈的本能是非儒学国家难以想像的。

10) 严重关注避免西化和个人主义的"精神污染",由于可能削弱并造成社会和国家的危害,这种污染几乎被看成犯罪。①

笔者认为,以上概括中,关于儒学对于社会关系,德治与法治之间的关系,教育与尊重传统的关系,认识上的直觉与逻辑关系,辩证观等方面的见解是有一定道理的,可以说局部反映了中国儒学的特征。西方学者对于儒学的看法是一种"他者"的观察,是一种异己文人的视域,它是对于儒学的特性的一种国际的视域,这可以看到中国人自我所看不到的东西,这是无可置疑的。所谓"他人有心,予忖度之"即是如此。从另一方面来说,中国学者对于自己母体文化必然会有更为真切的认识,因为是从这一文化的内部来观察和解释事物,有自己切身的体会,有自我认证的机制。但关于儒家文化,中国人却是见仁见智,各不相同。笔者以为,上文所说的中国文化的基本特征已经将儒学包括在内,因为儒学不仅是中国文化主流,而且是中国文化精神的代表。由于上文是一种理论的概括,很多学者问及笔者关于儒学的哲学观、道德伦理等具体学科中的一些思想,我曾在一些论文中多次作过说明,兹再简要略述如下:

1) 道中庸是儒家之道的根本,这是众多学者所赞同的,冯友兰曾说:

《易传》与《中庸》的作者,虽说都受道家的影响,但他们却又与道家不同。他们接着儒家的传统,注重"道中庸"。这是他们与道家不同底。②

什么是"极高明而道中庸"?简单说,就是认识方法的辩证合一,其中包括天人辩证、他人与自我辩证、个人与社会辩证的合一关系。这是儒学的认识方式与认识规律,他们不取法自然,也不完全主张人治,不贬低法治。他们更注重德治。重考证、逻辑与推理,但也不废直觉情感。

2) 礼与仁的制度观,这是儒家所特有的社会观,礼,经过数千年礼仪崇拜的内化,最终外化为仁的思想,从低级的礼式行为到高级的行为规范,形成制度观,被用于主体与主体,主体与客体,个体与群体,个体与个体,群体之间的规

① [澳大利亚]李瑞智、黎华伦:《儒学的复兴》,第62~63页,商务印书馆,1999。

② 《冯友兰选集》,第368页,北京大学出版社,2000,下卷。

范。后现代主义者的"主体间性"在中国文化中是最容易解释的，因为从历史上来说，儒家从来不是自我中心的，道、法、墨、佛与伊斯兰教、基督教等多种宗教一直在与他并行，所以主体间性是它必须承认与接受的原则。

3）"天人合一"的自然观，这也是与西方人与自然作斗争不同的，它是中庸之道用于天人关系的必然产物。与礼仁观一起，成为中庸之道的双翼之一。这也就使得它与当代的环境保护主义或是生态观念取得一致。但是，中国的"天人合一"，我们已经多次指出，是一种天人辩证、不是天人融合。这是与美国爱默逊、梭罗的自然主义是不同的。

以上是儒学的本体论，由此本体论出发，有它的发生论、方法论与实践论范式，也有它的功能与特性，这种特性是多层次的。如无神论尊重其他宗教的文化和谐观念，知行统一观念，道德中心观念，平衡发展观念；方法论中的辩证逻辑与辩证思维方式，这是从《易经》中发展来的。成中英曾经指出过一点，笔者表示赞同。成中英认为：

> 中国哲学特征之一乃是其辩证性，而此辩证性通过《易经》，则可以明确地把握。[①]

其他一些特点，另外如逻辑与直觉结合等。社会历史发展论中的社会稳态结构，社会层次结构等，我们就不一一论述。最根本的仍是核心观念的把握，其特性是由这种核心观念的外化与内化所形成的。

最后，我们要强调的是，儒学的复兴与新儒家不是同一个概念。"新儒家"是一个比较混乱的概念，对此人们有各种解释。有人认为从秦汉时期就有新儒家，也有人认为从韩愈到程朱是新儒家，还有人则把梁漱溟、熊十力、冯友兰、牟宗三等人看成是新儒家。目前在文化研究中，比较多的人同意把现代哲学中的一些与儒学有关的理论家看成是新儒家，以五四新文化运动之后仍然坚持儒学甚至超出儒学的一些学者看成是新儒家。对于这些学者的学说及观点，我们认为其主要特征是从中国古代哲学出发来解释现代哲学问题，并且与相关的文化有一定关联，在一定程度上可以说是一种对传统观念的新理解。新儒家的活动方式以理论探讨为主，而且以哲学为主，对于比较文化的研究有一定的参考作用。过去由于历史原因，有的学者对于新儒家有一定的看法，如郭沫若就曾说过：

---

① [美]成中英：《论中西哲学精神》，第135页，东方出版中心，1991。

> 先秦儒家在历史发展中曾经起过进步的作用是事实,但它的作用老早变质,它的时代也老早过去了。这和爬虫时代一去不复返的一样,我们今天虽然在研究恐龙,珍惜恐龙的骨化石,乃至有时颂扬它的庞大.但有谁会希望恐龙夫子再来作一次生物界的主人呢?即使你希望,也是枉然的。在今天依然有人在怀抱着什么"新儒家"的迷执,那可以说是恐龙的裔孙——蜥蜴之伦的残梦。[1]

历史证明,儒学的复兴是可能的,无论这种复兴是以何种形式,是经过一定的思维模式转换或是有新的历史内容的。无论它的表现形态是什么,是通过经济发展形成的地域道德伦理类型,总之,作为一种民族文化传统,它已经在当代社会生活中产生了重要作用,我们不能无视于其存在。我们应当以一种积极的态度去研究它,分析它,使它得到理论阐释,并且可能有进一步的扩展。

---

① 郭沫若:《十批判书》,第522页,东方出版社,1996。

第八章 B

全球化时代的比较文化学

更进一步的现代化则改变了西方与非西方之间权力的平衡，增大了对于本土化的承诺。

——塞缪尔·亨廷顿

经济全球化必将形成文化全球化

文化全球化的核心问题是东西方文化之间的对话

这种主体对话关系必须建立在承认对话的话语与逻辑差异的合理性的基础上

文化史是一切历史具体形态的总成

比较文化（明）学将在新世纪学术史上发挥其不可替代的作用

第一节 全球化时代的文化关系

20世纪末，全球化的呼声越来越高，东西方各界都有一种普遍的全球化意识，在人类社会发展史上，一种理论观念和一种社会意识在如此广泛的范围内受到关注，不同民族、不同国家与文化的不同层次人士普遍关注这一现象，这一事实本身就十分罕见了，它也可以作为全球化形成的鲜明标志之一。关于全球化的概念，据西方学者沃特斯(Malcolm Waters)等人考据，"全球化"(globalization)一词的词根global早在400年前已经出现，而"全球化"一词则是20世纪60年代才开始使用。1961年英文韦氏大词典才首次为"全球化"和"全球主义"(globalism)提供解释。直到20世纪80年代"全球化"一词才具有学术上的重要性。1987年在美国国会图书馆目录尚未收入"全球化"一词，直到1994年才收入相关的34个条目。[①] 有学者认为，全球化作为一种理论起于20世纪80年代，我们基本上赞同这种看法，但是要强调的是，全球化的实际起源是很早的。有必要说明的是，由于涉及不同领域和理论流派，西方学者对于全球化的解释很难有统一的见解。全球化为什么会出现？或是说，全球化理论为什么会产生如此大影响？这是一个复杂问题，总体来说，社会生活中的种种现象已为全球化做出验证。至少有这样几种因素对于全球化观念最终形成是有决定性作用的：

1) 高新技术发展把工业化社会以来的全球社会经济联系推进到新的阶段，这表现于网络技术、数字化与信息化技术革命所带来的全球性技术一体性。

2) 人类生存条件与生存意义的统一性越加突出。表现为全球性的环境保护要求，地球自然状态与人类行为方式的辩证关系的突出。全球性的经济发展与环境保护意识的加强同时出现，毛泽东曾经有诗曰"环球同此凉热"。当代人所关心的"地球是否变暖"等一系列环境保护问题，正在为这一诗句做出的新解释。

3) 世界性的文化交流与商品交换所创造的人类物质精神生活方式的变化，正在向世界性发展。商品作为文化象征正在成为全球化最普遍的体现。这

---

① Malcolm Waters, *Globalization*, London and New York, Routledge, 1995, op. cit, p, 2ff. 此处参考宋伟杰译文。

是一种最古老的象征，如同古代丝绸之路上的中国丝绸与茶叶、印度香料一样，当今美国与世界各国市场上的欧洲农产品、荷兰鲜花、日本汽车、中国电器、哥伦比亚咖啡……随处可见。这种物质现象可以使人对商品的象征意义的认识不断加深。正如一些西方的文化唯物论或新唯物论学者所说的那种"活生生的物质性"（animated materiality）。我们并不欣赏这种过分地强调商品的意义论述，但这现象对于比较文化学是有意义的。人类学家马歇尔·萨林斯（Marshall Sahlins）不无调侃地说：

> 我们可能需要回到拉尔夫·林顿（Ralph Linton）几十年前描述过的一般美国人的本土生活惯例中去看看事实。在用过早饭之后，我们的善人习惯性地坐下来读这一天的新闻，而这些新闻是"用古代闪米特人所发明的文字，印制在中国人发明的材料上，讲述的事件过程是在德国制造出来的。如果他是一位善良的保守公民，那么当他聚精会神阅读以说明外国的困境之处的文字时，他就会以印欧语言来感谢希伯来的某个神的恩德，说这使他自己成为一个地道的美国人"①。

如果说这在几十年前的美国是十分典型的生活方式，那么在今天已经成为更加普遍的世界性现象，世界性的投资与生产，跨国公司遍布各大洲，民族文化跨越国境遍地生根。美国与欧洲的中餐馆比比皆是，如同中国与非洲随处可见的可口可乐、麦当劳、好莱坞影片、美元与不同腔调的夹杂着本国语发音特色的英语。英国牛津大学的文学理论家特里·伊格尔顿饶有风趣地为人们描绘过这样一种情形。一个不用说明国籍的客人，乘坐美国的波音747飞机，吃着中国餐，欣赏了日本的景色与茶道，身穿巴黎时装，脚上是耐克鞋，开着德国造的汽车，来到南太平洋的塔希提岛上度假。② 这是一种后现代性的图景，也是一种全球化的表征。

最后，我们也要指出，全球化的一种重要表现是区域的、民族的、宗教的政治或是经济联合体的出现，这种也是一种超越民族界限，走向一体化的团体。如欧洲经济共同体，阿拉伯联盟以及非洲、亚洲等的多种多样的联合体。统一

---

① 马戎主编：《二十一世纪：文化自觉与跨文化对话》(21)，第105页，北京大学出版社，2001。

② [英]特雷·伊格尔顿（Terry Eagleton）：《现代主义、后现代主义和资本主义》，参见戴永沪、宋伟杰译文，载《当代电影》，1994(2)82－88。

货币的使用,共同的政治经济乃至军事化行动,都有世界性影响。但也无可否认,这种团体之间的不同利益冲突也在一定程度上对于全球化有相对抗的一面。

我们认为:全球化是一种对于世界经济文化发展特征的概括,它反映了各个国家民族的政治经济文化在当代发展中克服间隔,互相关联,互相影响的现实,也是对世界发展的整体性和互动性关系的认识。当代对于全球化的理论中,一般把全球化概念区分为经济全球化与文化全球化两个部分。这种理解目前虽然很流行,但也要看到,这种划分本身也有不足之处。因为从特定角度来说,经济本身是文化的一个组成部分,是一种物质生产的文化系统。经济全球化也必然是文化全球化的一个组成部分。但由于这是一个约定俗成的用法,它的意义在于说明经济成分与非经济性文化之间有一定的差异,也就是说经济是独立于文化的或可以说正是与文化所代表的精神因素相反的,这种概念也有利于纠正当前无所不包的"文化"概念的膨胀。我们虽然通常沿用文化全球化与经济全球化两个相对的概念,但是两者之间并不是对立的。

正如我们已经指出,如果从一种历史主义观念出发,可以把全球化观念的发展分为三个大的历史阶段:

第一阶段是从上古到18世纪启蒙主义,这个时期是全球化思想的初期阶段。以穿越欧亚两大洲的丝绸之路为代表的民族交往无疑对于早期的全球化观念有极大作用。更为重要的是,中国的郑和船队远航非洲,是世界航海史上的奇迹。到了启蒙主义和浪漫主义时期,歌德的世界文学思想、赫尔德等人的文化相对论对于全球化思想有更大促进。

第二阶段是从启蒙主义时代开始,经历了近代资本主义的发展所引起工业化,大工业生产改变了民族经济结构,促进了世界性的生产和市场的形成。另外,从反面来看,殖民主义扩张是一个全球性问题,这种扩张从反面对于全球化也有一定作用,这是毋庸讳言的。不过,这种推动对于人类来说是一种惨痛的经验,更有不可估量的损失。总之,政治、军事、文化、经济一体的全球化进程已经启动。从18世纪进入兴盛时期,到20世纪中叶达到高潮。

第三阶段为20世纪中期以后,在经济生活方面,科学技术的高度发展推动了新的全球化浪潮,多种新技术的使用使全球的经济发展更加一体化。这里我们也要提到的是后现代主义的批判精神,成为了破除文化疆域的推动力,使全球化成为世界性共识。但是,后现代主义的局限性也暴露出来,它的否定观在一定时期可能成为全球化进一步发展的障碍,这不是危言耸听。因为后现代主

义在批判传统文化观念时，也把全球化观念看成是不在场的空谈，对于东方文化与本土文化的一些推崇也只是相对的，是作为一种否定批判的副产品出现的。

第二节 本土文化与外来文化

比较文化学在全球化时代，所讨论的一个重要问题是本土文化与全球化的之间的关系。所要研究的理论之一就是本土文化与外来文化之间的关系。这种关系在当代社会中，特别集中地表现于本土文化与西方文化之间的关系。全球化在相当多的人看来，就是一种西方化，由于西方文化从近代以来对于世界现代化有重要影响，特别是西方的科学技术发展对于全球化有较大的推动作用，所以有人认为现代化就是全球化，而全球化就是西方化，在全球化—现代化—全球化之间画等号。这种理论势必引发争论，争论的中心就是本土文化与全球化之间到底是一种什么关系。

本土文化主要是指本民族的文化，我们已经从文化相对论角度论述过它的意义，更要说明的是，也有一种本土中心主义(ethnocentrism)，即是把本土文化作为一种比较的标准，以本土文化的价值观为尺度来衡量其他文化，对于异己文化采取排斥对立的态度。这在心理上是以自我为中心的，也就是所谓自我中心主义。

什么是自我中心主义?

我们必须先说明自我意识与自我中心的关系。自我意识是当代学术中一个相当重要的概念，无论康德哲学、黑格尔哲学还是弗洛伊德等心理学理论都相当重视这种“自我意识”。在黑格尔哲学中，自我意识是人对于自身的一种认证，个体的人通过自我意识来区分自己与他人，从而把自己作为一种统一的有特性的个体。他认为：

> 再就同一作为自我意识来说，也是这样，它是区别人与自然，特别是区别人与禽兽的关键，后者即从未达到认识其自身为自我，亦即未达到认识其自身为自己与自己的纯粹统一的境界。[1]

① [德]黑格尔：《小逻辑》，第249页，商务印书馆，1980。

弗洛伊德心理学也是建立在自我意识基础之上的，他所说的那种“那喀索斯主义”(Narcissism)的自我映象，就是指一个儿童对于自己的认识，也是自我意识的发生过程。不过在弗洛伊德理论中，由于认识是无意识的和精神病态的，所以这种自我意识的发生过程变成了自我中心。弗洛伊德进一步认为，人类是自我中心的，这个自我中心是人对于自己在宇宙中的地位与作用的认识。因为这种认识同样是病态的，是精神病的症状。

后现代主义者同样关注自我意识与自我和他人的关系，精神分析、存在主义、女性主义，乃至后现代主义各派之间，以“自我认证”作为一种共同的话语。法国后现代主义精神分析学家拉康提出了系统的自我结构三概念，他认为儿童生长中经历了三个不同阶段，其中对于自我认证起关键作用的是“镜子阶段”(the mirror stage)。在这个阶段中，儿童并没有建立一个纯粹的自我。相反儿童看到的是站在镜子前的自我与他人的并列形象，因此儿童得到的不是一个完整的自我，只是一个“辩证合成物”。拉康说：

> 重要的在于：这种形式(镜子中的主体)确立了自我的实例，这是在任何社会干扰之前的……无论如何，这些受到欢迎的外来辩证合成物被作为自我，它必须解决与现实的不调和之处。①

拉康的这个概念打破了从黑格尔到弗洛伊德的完整自我概念，揭示了现实生活中存在的自我状态，自我只能与他人并存，自我自身不是同一性的，它有内部的差异。拉康的理论受到德里达等后现代主义理论家的青睐，以后发展成后现代主义的著名论断“分裂的自我”。这是后现代自我认证的特征——对于主体的内在冲突、主体间性等特性的揭示。

从自我意识发展到文化身份认证(identity)是当代文化理论的重要方面，在这方面，笔者已经在有关的论著中进行过说明，此处再将其中的主要观点予以强调。

首先从心理学角度来看它，精神分析的自我意识理论外化，成为一种文化理论时，自然就会发展成自我认证(Identity)。现在，这个理论成了后现代主义最重要的概念，几乎各种后现代主义者动辄就说“自我认证”，“文化身份认证”。我们当然要问：这个概念的始作俑者是什么人？

笔者在关于后现代西方文艺心理学史的著作中已经指出，比较早的提出这

---

① Jacques Lacan, *Ecrits*, Paris : Editions du Seuil, 1966.94.

一概念并且引起世人注意的是医生、作家埃里克·埃里克森(Eric Ericson),他其实才是这一概念的真正创造者。他本人是弗洛伊德的女儿安娜·弗洛伊德的学生,也是后精神分析理论的理论家。他的这一概念是出于自己的生活经历,他首先提出了"(自我)认证危机"(Identity Crisis)概念。使得一般人并不熟悉的精神分析概念走向了群众。所谓"认证危机"共由三大危机构成,这三大危机的历史发生的顺序与人的生长经历是同步的。

第一个是"姓名危机"。他原本是德国人,也不叫埃里克森,因为从小失去父亲,便要从继父改姓为霍姆伯格(Hemberger),经历了这一过程,他产生了自我认识中的危机——我是谁?最后他确定了自己是这个名字拥有者的正式身份,也就是向自己的继父认同。如果用弗洛伊德的话来说,便是向"伟大的父亲"和"父亲的名字"的认同归顺,这是儿童心理发展中的必然经历,向一种权威屈服。

第二个危机是"种族认证"的危机。这个危机时期,他在德国上学,他虽出身于犹太人家庭,但生得金发白肤,一副雅里安人种的样子。所以,他的德国同学中雅里安人说他是犹太人而排斥他,他的犹太人同学又因为他的长相说他是雅里安人,也不接受他。他无法在种族方面认同,而再次失去自我,不知自己是什么人,造成了心理伤害。

第三次是"职业和人生"的危机。他大学毕业后,在欧洲到处流浪,没有立足之地,因为当时的欧洲受到排犹思想影响,而且经济不景气,没有他的容身之地。他再次因人生和职业的挫折而失去自我意识,不知道自己是什么人,要到哪里去。最后在为弗洛伊德的病人和朋友子女所办的一所小学里任教,接受了精神分析学说并且在这里结婚成家,自认为找到了人生的自我。埃里克森围绕着自我理论写了《自我发展与历史的变化》(*Ego Development and Historycal Change*)、《童年与社会》(*Chillhood and Society*)等著作,在精神分析学中成为有特色的学者。埃里克森使得这种"自我认证"思想大大扬名于世,已经超越了心理学的界限,在哲学和文学等有关领域引起反响,并且为社会所重视。同时,由于埃里克森的"身份认证"有一个特点,就是把"自我认证"扩展为一种文化身份的认证,个人与社会问题的内在联系被揭示出来,社会生活的现实矛盾如家庭组成、种族歧视、职业和爱情等与自我的关系得到比较深刻的说明。他的理论既是心理学的又有丰富的文化含义。所以,我们认为,这是从理性中心和形而上学的思辨方式解脱出来的一种方式,可以说形成了有美国特色的现代自我理论,并且产生了世界性的影响。后现代主义者的文化身份认证时,经常要说起

埃里克森，这并不是偶然的。

如同“自我意识”一样，“认证”也是同时在哲学与心理学两条路径发展的，两者有联系又有区别。“认证”本来是西方哲学中的一个基本范畴，它曾经被译为“同一性”，早在柏拉图和亚里士多德哲学中便初步确立。它最初的认定只是与“异”相对的“同”。亚里士多德认为：事物间的同一是相对的，而差异则是绝对的。任何事物之间都存在着不同程度的差异，这是古典的同一性范畴，可以说只是同一性在认识论中的雏形，世间万物，纷纭复杂，无同一性当然无法进行抽象认识，同一性是认识的法则。黑格尔是现代意义的同一性范畴的杰出阐释者。他把同一看做是存在的“相同之物”，使同一性成为一个核心范畴。同一不是否认差别，而是成为包含自身差异的统一体。这也就把同一性置于辩证发展的过程中。在黑格尔哲学中，同一性有三重规定：(1) 从宗教意义来说，它是上帝所代表的绝对同一。(2) 所谓个体的自我意识，它是黑格尔哲学中自我意识的化身，其中已经包含了自我认证的萌芽。(3) 从思维的意义而言，这个同一是抽象的、形式的“同一”的扬弃，思维自身就包含有差异的同一。当然，可以说黑格尔仍然具有一定的辩证观，即认为同一性与差异性只是事物的具体形态，它们本身已经具备了统一。我们已经指出，先秦诸子有一个著名的观点即“合同异”，这是中国人对于黑格尔理论的另一类说法。也就是《墨经》所说的“同异俱于一”。这个“一”是统一体，与黑格尔的“辩证同一”极为相近，但比黑格尔早了两千年。

自我认证、文化身份认证这些概念对于全球化时代比较文化的影响极大，每一个人在全球化的文化交流中，不可避免的有对于自己的文化身份的认证。并且通过这种认证，对于异己文化和本土文化进行评价。

同时，从文化研究本身来说，对于本土文化的自我认证又会产生本土主义与一体化的不同立场。从比较文化角度来看，后现代主义对于自我中心批判已经发展到了文化批判的层次，不少学者把自我中心看成是“西方中心主义”的心理根据，也就是本土中心主义文化观的来由之一。在这种文化观中，本民族的文化是世界上最伟大的，而其他文化不能与之相比；在文化交流中，虽然有程度的不同，但总体上强调文化不相通，即文化是不可能译介、交流与互动的。客观地说，这种观念在各民族中都可能存在，东西方文化中都存在。但是，由于西方文化在世界文化中处于强势，所以全球化被看成是一种西方化，即强势文化对于其他文化的征服与影响。有的西方学者提出了“后民族认证”(post national identity)，就是要在欧洲发展出一种欧洲联盟的单一政治认证，以区别于其他的

欧洲文化身份。这种认证是西方越来越多的认证中的一种,有人认为它带有来自某一地区与国家的气息,这可能不是偶然的。同时,我们也不能不警惕这一认证的实际意义,历史的教训不可忽视,当年德国曾经发生的雅里安人种的认证,给世界带来了战争。

在一种自我中心观念指导下,在本土主义的影响下,必然产生文化冲突论,我们屡次提到的亨廷顿理论就具有代表性。文化冲突论再展开,对于全球化的发展,又必然出现文化西化论,即西方文化将要对于世界文化观产生主要作用,全球化将是西方化,或是西方文化对于全球的征服。美国学者弗朗西斯·福山在其专著《历史的终结》(*The End of History*)中就提出了一个令人匪夷所思的结论:世界历史的终结已经到来,这就是西方的自由民主,资本主义已经在全球获得胜利。[①] 西方人喜欢预言未来,这种预言又往往"徒托空言,鲜有其实"。用一种文化模式来统一世界,这种幻想是西方政治的主题。公元前 327 年,占领了印度的亚历山大王自以为完成了希腊化的梦想,建立了统一的世界。西从希腊起,东到印度,南可达到尼罗河流域,北到多瑙河,他自认为是埃及法老再世,以一种希腊文化的世界化达到了统一世界的目的。其实还不到 4 年他就遽然辞世,这个庞大帝国也就随之崩溃。亚历山大的希腊化与当代的西方化不过是同一幻想的再现,只是后者打出了现代化的牌子,其本质仍然是一种当代的希腊化。[②]

关于本土化与西方化,本书作者强调以下观点,谨供参考:

1) 必须承认文化关系的存在与意义,民族之间、人类群体之间、个体之间的关系相当集中表现于文化间的联系,最具典型性的是本民族文化与异族文化之间、东方文化与西方文化之间的关系,其差异表现于宗教、政治、道德伦理等不同方面。本土中心主义与西方中心主义都是不妥的。我们主张在文化平等的基础上,实现文化间的互为参照与互为逾越,逾越的是文化间的障碍与自我中心。因此在比较文学与比较文化中,新辩证观念理论可能成为推动研究进展的动力。

2) 关于自我中心的心理与认识双重作用,我们认为这种关系主要不是黑格尔那种以自我意识为中心的精神现象学研究,也不是弗洛伊德的自我、本我和超我的无意识研究,而是以自我的认识论为主体。在认识论中,首先是逻辑

---

① [德]黑格尔:《小逻辑》,第 249 页,商务印书馆,1980。

② 参见[美]福山《历史的终结》一书,中译本,远方出版社,1998 年版中的相关论述。

层次。差异性与同一性是辩证的统一关系，它们必须得到对方的承认，它们都存在于比较这种具体的联系中。

3）现代化不等于西方化，所谓现代化是一个历史概念，应当说不同历史时代有不同的现代化，笔者关于"现代化"曾经有过一个简略的定义。现代化所指的是精神与物质活动的层次与时代的生产与科学技术水平的相契合，由于时代的发展必然推动生产与科学的进步，所以与时代发展同步的，居于时代相对先进的水平的发展状态就是现代化。现代化在不同历史时期有不同理解，现代化的影响也是相当的，并不是所有产生于当时时代的新潮都是现代化。如法西斯主义曾经在20世纪30年代在德国、意大利、日本形成相当的影响，不能认为这就是现代化。现代化的影响作用也有历史相对性，现代化从文化上来说，不是某一种文化的输出。而如唐代时，中国文化具有当时的最高水平，就可能作为强势文化作用于日本等国。但是日本文化并不因此而消失，不是使日本汉化，而是提高促进了日本文化的发展。历史如此，当代也是如此，现代化不是西方文化的普及。我们并不否认西方文化对于现代化有推进作用，但西方化并不是现代化。

第三节　东西方文化对话的途径

从总体来说，东西方文化交流的局势在21世纪已经变得明朗，文化冲突观明显遭到东西方大多数学者的反对，像亨廷顿的"文化冲突论"等赞成者日益减少。与之相反，文化对话十分兴盛，"对话"（Диалог）已经成为一个使用频率极高的词，"对话"观念深入人心，东西方学者都在使用"对话"概念。但是，什么才是对话？东西方之间以怎样一种方式、如何进行对话？这是需要我们认真研究的，否则其结果是：天下言对话，而对话则亡。

笔者认为，文化对话关系应当在三种不同的层次上来研究：对话的性质，即这种对话的双方是怎样的一种关系；对话进行的观念，即在什么基础上的对话；既然是对话，就有对话的话语，即用什么话语进行对话。

1. 对话关系的性质

这里所研究的是东西方的对话是一种什么性质的对话，其中关键是对话双

方在对话中所处地位：是一种主客体间的对话还是一种主体间的对话，是平等对话还是主仆对谈。应当说，黑格尔哲学中已经有了对话关系的雏形，这就是《精神现象学》中的"主人与奴隶"之间的对话关系。这种关系是对于自我意识的对立和斗争的描述，是"一个个人与一个个人相对立的局面"。这种关系被认为是一种自为存在的意识与另一意识之间的对立与结合的关系，所以也可以认为是一种对话关系。但在这种关系中，主人显然是高于奴隶的。[①] 以后西方与东方的对话中其实就存在这种不平等关系，这是一种主体与客体的对话，而不是主体间的对话。

笔者在此要再一次指出，有的西方学者甚至比东方学者更为敏锐地感觉到比较上的不平等。詹姆逊在《处于跨国主义时代的第三世界文学》就指出，第三世界文学中创造了一种与西方不同的社会和文化语境的自我指涉机制，这也就是比较文化中的黑格尔哲学式的认识上的主奴关系：

> 在我看来，我们自以为是世界主宰的美国人正处在与奴隶主相同的位置上。我们所形成的上层奴隶主的观点是我们认识上的残缺，是把所观物缩减到分裂的主体活动的一堆幻象。这种观点是孤立和缺乏个人经验的，它掌握不住社会整体，像一个没有集体的过去和将来的、濒死的个人躯体。这种没有固定位置的个人和结构主义为我们提供了萨特式的否认事实的奢侈，让我们逃脱了历史的梦魇，但是同时也注定我们的文化染上心理主义和个人主观的"投射"。基于自己的处境，第三世界的文化和物质条件不具备西方文化中的心理主义和主观投射。正是这点能够说明第三世界文化中的寓言性质，讲述关于一个人和个人经验的故事时最终包含了对整个集体自身经验的艰难叙述。[②]

这是一位西方学者对于本土文化的有力批判，可惜的是许多东方学者包括中国学者对此仍然不甚了了。我们可以用所谓"原始思维"之说来作一个例证。

对话的不平等特别集中表现于思维方式中，西方自认为自己的思维是理性的思维，而中国与东方许多民族的思维是一种原始思维。这种观念早在 19 世纪的人类学、比较语言学等学科中就已经大量存在，我们今天在对于这些学科

---

① 参见[德]黑格尔：《精神现象学》，第 127～129 页的有关论述，贺麟等译，上册，1987。

② [美]弗里德里克·詹姆逊：《处于跨国资本主义时代中的第三世界文学》，转引自张京媛主编《新历史主义与文学批评》，第 251 页，北京大学出版社，1993。

的反思中不难发现,这些学科的早期研究中充满了殖民主义观念。特别是法国列维－布留尔的《原始思维》就是其中的一部有一定代表性的著作,布留尔把中国人、澳大利亚土著、非洲人的思维方式看成是原始思维,他认为:

> 中国的科学就是这种发展停滞的一个怵目惊心的例子。它产生了天文学、物理学、化学、生理学、病理学、治疗学以及诸如此类的浩如烟海的百科全书,但在我们看来,所有这一切只不过是扯淡。……最了解中国人的思维的人,如格罗特,对于什么时候看到他们的思维摆脱这种过程的束缚,什么时候停止这种自转的运动,几乎感到绝望了。思维习惯太顽固了,它已经产生了号令一切的需要。要使欧洲厌恶中国的学者是容易的,但要让中国弃绝它的那种物理学家、医生和风水先生却很难。[①]

这真是可笑之极,莱布尼茨的科学知识当然远超过这位法国人类学家,他在研究过中国学术之后说:

> 在日常生活以及经验地对待自然的技能方面,我们是不分伯仲的。我们双方各自都具备通过相互交流使对方受益的技能;在思考的缜密和理性的思辨方面,显然我们要略胜一筹,因为不论是逻辑学、形而上学还是对非物质事物的认识,即在那些有充足理由视之为属于我们自己的科学方面,我们通过知性从质料中抽象出来的思维形式,即数学方面,显然比他们出色得多。同时,我们的确应当承认,中国人的天文学可以和我们的相媲美。[②]

这位德国伟大科学家和学者虽然不甚谦虚,但说话还算实事求是,不但比布留尔先生高明多了,就是比起我们的许多中国同胞也好得多。

近年来,我们的一大批中国学者成了列维－布留尔异端邪说的追随者,大谈所谓"中国古代"的原始思维,把西方人类学家的荒唐话语当成解释中国文明源泉的不二法门,把《易》、《诗》、《书》这样的典籍看成是原始思维的文本,这种现象是可悲的。他们甚至不知道,法国结构主义宗师之一列维－斯特劳斯(Claude Lévi - Strauss)早就批判过列维－布留尔的原始思维理论。

更能迷惑人的是,这种不平等的东西方比较往往打着对"西方的批判"的旗

① [法]列维－布留尔:《原始思维》,第447页,丁由译,商务印书馆,1987。

② [德]夏瑞春编:《德国思想家论中国》,第4页,陈爱政等译,江苏人民出版社,1997。

帜,如哲学中的斯宾格勒、历史中的汤因比、人类学中的列维-布留尔等人的思想与吉卜林、康拉德、福斯特的文学作品联合成为一个共同的、对于东方民族和非西方民族的不平等对话,这种话语的二元价值判断是:西方—东方、理性—感性(包括非理性与神秘主义)、理性思维—原始思维与野性思维、现代社会结构—封建性或原始部落等。福斯特《印度之旅》的印度人阿热兹医生等就是这种描写的代表,西方人的性格特征是理智、文明、思维清晰,而东方人或非西方人则冲动、野蛮、低能。这是不同的民族心理与思维方式的冲突,也是不同文化的冲突。正像许多西方学者已经看出来的那样,具有象征性的是,那位曾经对于印度文化感性的生动性、神秘性所迷惑的摩尔夫人,最后则因为要逃离印度而死于途中。我们完全可以把这一图景看成是,西方以其理性与技术理性的双料权威,与东方奴隶的原始思维和非理性的对话。这样的对话如同《庄子·逍遥游》中的鲲鹏与斥鷃之间的对话,一个是"上者九万里,绝云气,负青天",另一个则腾跃而上,不过数仞而下,"翱翔蓬蒿之间,此亦飞之至也"。如前人戏言,"高者为玉皇大帝揭瓦,低者为地下阎罗烧炭"。高低无适,天壤之别也。这样的对话,本质上不是对话而是"独白",西方的权威话语的"独白"。这也就是我们的许多学者痛感自己的"失语"的真正原因。

我们以"对话"概念重要的提倡者是俄国的巴赫金(M.M.Бахтин)的一段话来结束这一讨论:

> 一切都是手段,对话才是目的,单一的声音什么也结束不了。什么也解决不了。两个声音才是生命的最低条件,生存的最低条件……对话的基本公式是很简单的:表现为"我"与"别人"对立的人与人的对立。[1]

不要对于这位受到新康德主义影响的理论家的论点感到惊奇,这里所说的人与人的对立,只是哲学意义上的,是话语关系上的,并不是在提倡一种生活中的斗争。

2. 对话的观念

东西方的对话应当用一种什么方式来进行,在什么观念指导下进行对话。这几乎是一个悖论:不同文化间差异形成了不同的文化观念,当我们进行文化对话时,由于我们每个人都是一定文化类型的个体存在,我们都有自己的本土

---

[1] 《巴赫金文集》,第5卷,第397页,河北教育出版社,1998。

文化差异，因此对话中，我们只能代表我们自己的文化传统。这样，双方只能用自己的观念来对话，这种对话是否可行？

其实这只是对话结构中主体关系的另一种说法，在我们看来，首先是文化主体不能只用本土文化的方式来进行对话，而是从本土文化出发来理解对方的文化，以确定一种双方都能接受的对话方式。这种方式不是完全的本土的，也不是对方的。这种方式是从本土出发的，但是可以为对方所理解的，这就决定了必须采用一种辩证论的对话观念。从自我中心转向主体间性的承认。当代大家已经谈论了很多主体间性，但是实际上，却很少说一个前提：他人主体性的意义。他人也是一种文化主体，主体间性就是从他人的主体性来认识世界，从他人的视域来理解世界。比较文学中有一种流行的“缺类研究”，就是研究中国文化中为什么没有古希腊那样的史诗，为什么没有古希腊那样的悲剧？就连王国维这样杰出的学者也对于中国文学中没有史诗十分伤感，认为史诗是文类之首。一些学者就提出“周文史诗”之说，以表明中国也有史诗。一些西方学者(包括中国的朱光潜先生等)认为中国文学史上没有古希腊那样的“悲剧”。尼采在《悲剧的起源》中赞扬“希腊悲剧精神”，把它说成是伟大的精神、是希腊人的创造。

但是，为什么没有人认真去研究一下，中国《诗经》、《楚辞》这样伟大的抒情诗西方为什么没有？特别是“文”的传统，诸子散文、汉赋、词、散曲等，这都是中国所独有，而西方与古希腊所缺少，或是不发达的。为什么不进行一种反向的缺类研究？比较文化学中，从莱布尼茨这样的西方学者起，就一直说中国没有形而上学的理论创造。西方把柏拉图、亚里士多德的形而上学看成是最高的成就，但是为什么没有人去认真研究中国的诸子之学，如果有谁说《墨经》逻辑不是逻辑，无法与亚里士多德逻辑比美；如果有谁说老子、孔子、孟子、荀子、韩非、庄子、公孙龙子等人的学说不够思辨，没有理论意义，那可真是小年不知大年也。因此，对于他人主体的承认，就是对于对方文化的理解与肯定，没有这种肯定，就没有对话的共同逻辑与方式。

东西方对话中，互为对方主体性并不意味着用西方理论来阐释或是解构东方。

赛义德《东方学》一书是比较文化中有较大的影响的作品，但是，其中存在的问题之一就是用西方后现代主义的理论来研究西方，特别是用语言中心论或是福柯等人的解构方法来解构东西方文化关系，这就是一种解释的循环，而失去了对话的意义。易布思(Etrud Ibsch)不无嘲讽地说：“我们所听到的是一种法

国腔的学术声音"(What we hear in fact is an academic voice with a heavey French accent)她批评赛义德是依靠福柯的"言说产生对象"的原理,来把"东方"作为欧洲文化精英的"话话"的创造。因为赛义德在《东方学》一书中一个重要观点就是:东方只是欧洲的东方学家的话语所创造出来的概念,是他们作品的形象化。正像赛义德《东方学》一书中所说:"这些作品仅'创造'了知识,也'创造'了它们所描写的事实。"(Such text can create not only konwledge but also the very reality they appear to describe)[①]同时,赛义德所运用的"权力话语"的再现等说法,也无疑是西方后现代理论的观点。[②]

其实这已经不是新鲜事了,另外一些西方学者也发表了相近的看法,如英国的巴特·穆尔-吉尔伯特(Bart Moore-Gilbert)也曾谈到,众多的西方学者认为:

> 在赛义德那里还有一个次要类型的矛盾,原因在于他想以福柯的反人道主义为一方,以像奥尔巴赫这样的人为代表的传统人道主义学术成就为另一方,将两者很不相称地联姻在一起。[③]

必须承认,《东方学》一书对于西方自我中心主义形成了巨大的冲击,对于东西方文化与文学对话有不可否定的作用。部分西方学者对于赛义德的批评是从西方中心的情感出发的,所以难免有不公允之处。同时也必须看到,在比较文化学中,像赛义德这样暴露出自己的理论根源的不足之处,讳疾忌医总是不足为道的。在比较文化中,以西方的理论模式来作为研究的依据,以单一的文化观来批判另一方或是相反,进行自己的批判,都有较大的困难。这也就是为什么需要一种跨文化的辩证视域,这种视域是互补的,可以克服单一文化理论方法的缺陷。另一方面,我们也不能否认,这种文化是要求对于他人主体的承认,也就具有相互对立的,有差异的性的一面。正是通过这种差异达到同一,才有"同异俱于一"的辩证性,这就是我们所说的新辩证论的精髓。

总之,我们虽然用对话来表达文化的交流与交往,但是,这并不意味着要用西方的话语分析模式来研究文化,历史与阐释的作用是不可否认的,特别对于比较文化研究来说,更是如此。

---

① Said. Edward W. *Orientalism*, London: Routledge and Kegan Paul, 1978. 94.

② *Concepts of Literature Theory East & West*, Editor: Han – Liang Chang, National Taiwan University, 1990. 4.

③ [英] 巴特·穆尔-吉尔伯特:《后殖民理论——语境、实践、政治》,第47页,陈仲丹译,南京大学出版社,2001。

3. 对话的话语

文化对话必须要有话语，我们如何来选择自己的话语？

这里的话语指文化间的交往中，不同方式的具体实践行为与意识特性，也就是这些行为的属性与意义。在对话中，就是相当于话语这样的实际构成，所以我们也使用了话语这样的词来表达它，这只是从文化对话的意义上来说的。

当然，西方的语言论模式不是比较文化话语的惟一模式，我们不能用一种西方的语言模式来取代历史与解释等。这也就是不能说一种话语，而应当有对话的话语。所谓对话的话语应当是对话双方，甚至多方都能接受的话语。当然，它更不是指英语、汉语或阿拉伯语这样具体的语言体系。长期以来，西方的"话语中心"理论影响甚大，造成了人们对于话语的误解，认为语言或是话语是决定一切的。我们把话语放在最后讨论，就证明这一点，语言不是决定性的，我们一定要走出语言中心，走出自我中心，走出理性中心，这才能有对话语的真正理解。另一方面，我们并不排斥对话理论、交往理论等西方当代理论，也不否认从语言方面来理解文化的重要性。中国儒学一直有"文言"、"德言"的传统，孔子所说的"言而不文，行之不远"，"有德者必有言，有言者不必有德"等，其实与西方语言哲学、巴赫金的理论都有一种相通，这是时间（古与今）与空间（东方与西方）的相通。这也就形成了东西方对话的最基本联系之一，使我们可以有共通的话语，在人类道德、伦理、审美与价值判断等方面可以进行交流。

近年来，国内学术界经常讨论所谓"失语"，在当代世界文化交流话语中，没有具有中国特色的话语。同时也指的是在理论上处于弱势等。我们肯定这种思想反映了一定的历史事实，同时更要指出，这不是一种孤立现象，不仅是汉语，而且阿拉伯语、印度语甚至其他话语都不同程度地存在"失语"。也就是后现代主义者所说的强势话语对于弱势语话的压迫，这并不是中国学者的独立发现，德里达等的"边缘化"、"非中心话语"论，拉康的"他人的话语"都是同一问题的不同说法。这样，就更可以看出问题的普遍性。这就从一个角度说明，对话的话语本身存在着对立与矛盾，我们必须面对所谓的"强势话语"与"弱势话语"之间的冲突。

笔者认为，失语非今日而始，可以说各民族都可能有说他人话语的可能。这个问题可以说早在中世纪就已经十分严重，中世纪拉丁文是欧洲的主要语言，它所代表的是一种神学统治性语言，也是一种权力话语。但是这种话语在中世纪后期已经处于崩溃的边缘，随着民族国家的建立，各国都要建立自己的语言，这种语言与官方的拉丁文不同，是一种民间的俗语。这种必然形成了语

言的分裂与对立，如意大利诗人但丁就在《论俗语》中认为俗语是元语言，而拉丁语是从俗语派生的，“在两种语言之中，俗语是更高贵的”。它更能直接表达普通人的感性与理智，是活生生的语言。俗语将取代僵死的古代语言，成为社会生活的主要表达形式。但是但丁还是被迫用拉丁文来写作，使用“他人的话语”，也是一种话语对立的表现。从另一个角度来说，只有使用了他人的话语，才可能形成对话，这是俗语与拉丁文化的对话，是民族与世界的对话。

正像我们已经多次指出，世界各国的有识之士长期以来存在这样一种设想，建立一种公共的话语——“普遍语言”，以达到不同文化之间的互相理解。这一理想从中国孔子的“文言”开始，就已经十分普遍，这就是《诗经》中的所谓“德言”与“德音”，所谓“德言昭昭”就是说德言是能为广大民众所知晓的。亚里士多德也曾经表达过这样的思想，人类有相同的理性与思想，可以用相同的符号来表示。在全球化的形势下，这一建立“普遍语言”的思想变得更加吸引人，如符号学家恩贝托·埃柯(Umberto Eco)就极力主张建立这样一种语言。他认为德国哲学家莱布尼茨曾经寻找过一种世界通用的语言，“他寻找一种数学语言，依靠这种语言的帮助，学者们争论问题时，可围坐桌旁，进行逻辑运算，然后找出一个大家都能接受的公理。简而言之，莱布尼茨是当代形式逻辑的先驱”。正像他所说，莱布尼茨正是从中国《易经》受到启发，才发展了自己的逻辑体系。但埃柯也看到，寻求普遍语言的方式是多样的：

> 我写了一本关于寻求完美语言的书。我注意到一个问题，即要寻求一种完美语言，一种高贵语言，方法是多种多样的。……为了在不同的文化之间，包括文化归属及硬科学的理解上设计一种语言，办法只有一个：必须建立多种语言的思想。①

有人可能会感到这种说法有前后矛盾之处，既然是“一种完美语言”，如何又是“多种语言的思想”？我们认为，这正是埃柯的观点有意义的地方，所谓“完美的语言”不应当是指一种具体的民族语言，而是一种对话双方或是多方都可以达到理解的道德与伦理价值的话语。当然，埃柯的思想显然受到符号学哲学的限制，没有能深入到把这种语言建构成为意识形态话语的地步，因为作为文化话语，这是无可回避的。所以，牛津大学的特雷·伊格尔顿(Terry Eagleton)的说法

---

① [意]恩贝托·埃柯：《寻求沟通的语言》，转引自《跨文化对话》杂志，上海文艺出版社(4)7－8。

值得我们注意：

> 仅专注于能指产生所指这一途径的后现代符号学只是用符号与事物之间的各种关系，用一种以担任世界组成角色的“普遍语言”为中心的模式，将各种说话行为合并起来。在这个意义上说，后现代主义，尽管它有多元主义的证书，也已经决定性地超越了早期维特根斯坦的一元论。[①]

西方当代马克思主义理论家或自认为是马克思主义的理论家，往往把马克思主义与其他各种理论对立起来，其实是一种最大的误解。马克思在批判拜金主义的同时，也对商品的普遍价值做了最完美的阐释，他说过：“表面上看来，价值符号直接代表商品的价值，它不表现为金的符号，而表现为在价格上只表示出来，在商品中才实际存在的交换价值的符号。但是，这个表面现象是错误的。价值符号直接地只是价格的符号，因而是金的符号，它间接地才是商品价值的符号。”[②] 语言符号如同商品符号一样，它并不是与具有一定意识属性的文化话语相对立的，相反，它们的一致性远多过其不同之处。我们在寻求共通的文化符号方面，完全可以从中受到更大的启发。

笔者在一部比较文学的著作中已经表达了自己的观点，即可以用一种辩证观念来思考普遍话语的意义，它的意义就在于克服“权力话语”与“本土话语”的局限性，为文化交流做出贡献。有的学者提出所谓“全球话语”(global discourse)的新观念，虽然它并不完美，尚有待于进一步的思考与实践，但毕竟是一个重要的开端。这种话语建立的关键在于，它必须包含不同民族话语的同一与差异的辩证关系。笔者近年来用这种观点来分析全球化的现实，表达文化与非文化、东方与西方、普遍主义与相对主义之间的关系，反驳部分西方学者的“文化冲突论”，并努力从中国《易经》的辩证观念、《墨经》的辩证逻辑到黑格尔、马克思主义的经典辩证法，到后现代的差异逻辑之间建立一种新的辩证观，把它用于全球化时代的比较文学与文化的研究。

---

① ［英］特里·伊格尔顿：《后现代主义的幻象》，第 48 页，华明译，商务印书馆，2000。

② 《马克思恩格斯全集》，第 105～106 页，人民出版社，第 13 卷。

后 记

历史学家吕思勉在《先秦学术概论》把中国学术分为七期，先秦诸子、两汉儒学、魏晋玄学、隋唐佛学、宋明理学、清代汉学与近代新学。并且认为“近代新学”是“最近新说，则又受诸欧美者也”。这最后一句话，笔者认为只有一半是对的。近现代中国学术受到欧美较大影响是事实，表现于学术论著介绍多以西学东向为主，虽然也有东方古代著作译为西文，但毕竟只是古代经典，并不能代表东方学者当代的创造。中国当代学术发展中，西方的理论体系更是流被一对，诸多重要学科非西方先有而东方才起而效之。笔者有感于此久矣，戚戚焉而不能释。但也不可否认，中国新学也是中国学者把传统学术与外来学说结合为一的产物。自明清以来，西学的输入，中国学术也随之与其比较研究，进入了新学创造的阶段。清末到民国时期，章太炎、王国维、康有为、梁启超等学者就能有批判地运用西学的方法与理论与中国传统有机地结合了。以后的马克思主义理论在中国学术的作用也是不可忽视的，郭沫若、范文澜、翦伯赞、吕思勉、尚钺、侯外庐等一批杰出学者对于中国学术更有重要贡献。而且我们更要看到，全球化的时代发展也正在为东方学者、中国学者提供创造独立学术思想与学科的机会。这是前辈学者所没有经验过，也不可能预见的，如今正在成为事实。

王充讥儒生曰：“知古不知今，谓之陆沉”、“知今不知古，谓之盲瞽。”后人加之曰：“知中不知外，谓之鹿砦；知外不知中，谓之转蓬。”“陆沉”或喻埋入地下，只知以前的不知当前的。“盲瞽”者就是瞎子聋子，只能摸到眼前的东西，而不能知其来历。“鹿砦”是古代战争中用以防止敌人近城的工事，说那些只知中国学问，不知外国事物者，如同把自己禁锢在城

内，不能出去。“转蓬”是那种随风飘转的蓬草，只知道外国的学派学说，自己没有主见，随风而转，如同转蓬一样。以此观之，学不分中外古今，应当一以贯之，融会贯通，以求创造。而世上事物虽然复杂万端，古今中外的学问道理却又是统一的，此即庄子所谓“天地一指，万物一马”也。现代学术，应当将东方与西方融合为一，从而有所创造，故此，著《比较文化学》一书，追求东方与西方、中国与外国、古代与当代的不同民族文化之间的通融与分析，建立一门新的学科。若夫夫子在世，或可问之：学在四夷乎，学在华夏乎？古今之道，一以贯之。东西之学，融而能通也。

我自知从事比较文化研究是十分艰难的，能有所发现，这要得益于我的家学。由于父母亲从事外语教学与研究，我早在上小学前就已经基本掌握了俄语，以后又掌握了英语。初到高校任教，经常遇到出国或是其他考试考外语，我虽然是中文系出身，历次外语考试中却总是名列前茅，这都是得益于父母教益。祖父是一介儒生，他所留下的中国古代典籍特别是经史子等著作，是我特殊的爱好，其中《诸子集成》就是我最爱读的一部。在“文化大革命”中，还是中学生的我，曾经在父亲指导下，把其中的一些重要篇目译成俄语与英语，这是我的同时代人所不能轻易获得的机会。所以后来读康德与黑格尔的书时，我感到一种与先秦诸子相同的理论思维的享受。我并不是不重视别集，然由于深感中国理论的薄弱，觉得当代中国迫切需要的是理论建构，虽然辞章考据我并不反对，并且间或有所作，但以“义理”为要的思想观念是没有改变的。孔子著春秋，微言大义，义理之存，岂曰虚哉？

本书作为比较文化学学科的第一部正规理论教材，同时也是国家社会科学基金十五规划课题的成果之一，它还有幸被列入国家教育部重大课题国家社会科学研究基地北京大学东方文学研究中心课题“东方与西方：文学的交流和影响”，我作为作者，向委托我主持以上课题的国家社会科学基金与教育部、北京大学东方文学研究中心的领导与学者们深表谢意。特别是中国社会科学院的钱中文先生、周发祥先生，北京大学的乐黛云先生、王邦维先生、张玉安先生，台湾大学张汉良教授或发函伸纸，或耳提面命，教诲有加，不胜感激。

近年来，教育部社会科学研究课题的评审方法之一是实行全国范围

里的专家投票，我屡次获得全国各高校素不相识的众多专家教授的支持，此处谨向这些为中国学术发展而公正评价的专家们致敬。

虽然以上重要课题开始时间并不太长，但进展迅速，成效不小，目前已经有几部著作出版，这是苏州大学比较文学与比较文化研究所的所有成员努力工作的结果。几年来，苏州大学命余负责苏州大学比较文学研究中心工作，来自苏州大学外国语学院与文学院的教授专家，其中不少有近年来从国外留学归来的博士学位获得者，在各种工作中，给我极大的支持。而且，从我游学的博士硕士学位获得者，近年来已经成为一批生气勃勃的学术力量，他们为苏州大学古老的校园增加了一股新鲜的气息。“周虽旧邦，其命维新”，从高等院校到我们国家的文化事业的发展，正呈现出一派如是景象。

比较文化学在当代中国乃至国际学术界都是一门新学科，甚至可说是正在形成的学科，虽然我国以前就有学者写过以“比较文化”为名的书，但是，当代的比较文化学科非昔日可比，这是一种全新的理论建树。

比较文学与比较文化是密切相关的，在近期出版的比较文学与比较文化论著中，我把近年来自己所提出的“新辩证论”观念完整地表达出来了。“新辩证论”是我关于比较文化与比较文学的理论观点，目的是解决比较学科的理论基础问题。它的提出是中国学者面对国际当代种种文化与文学理论的一种应答，是一种中国式的理论建构。我从 2000 年起，先后在《中国社会科学》、《国外社会科学》、《外国文学评论》、《外国文学研究》、《文艺理论研究》、《学术月刊》、《光明日报》、《文汇报》、《中国比较文学》等报刊上提出和阐释这种理论，受到国际国内学者的关注。从比较文学到比较文化，有一种系统的理论体系建构，这也是一种尝试。

中国学术界有三位我所敬仰的学术大师，他们分别是：今年庆贺了九十五岁华诞的苏州大学钱仲联先生，他为我们的丛书写了序。北京大学季羡林先生，今年五月我按教育部要求，在北京大学东方文学研究中心进行课题研究时，再次拜会了季先生。他答应担任我们丛书的顾问，并且风趣地说，自己比钱老还年轻四岁，今年九十一岁。复旦大学贾植芳先生虽然已是年过八旬，但仍然精力充沛，他认真读了书稿，并为本书作了序。我衷心感谢他们对我学术研究的支持，并颂无疆之福祉。我得

以受教于诸位鸿儒硕学，幸甚至哉。

广西师范大学出版社是国内一家很有影响的出版社，其所出的大量学术论著对于中国学术发展推动甚大。我有幸得到社领导与责任编辑的支持，谨此表示真心的感谢。

比较文化学开创实难，非本人所能胜任。所述所论，见于先君子者，不敢掠人之美，均不惮重复，一一标示。夫有待于来哲者，不吝赐言，断而裁之，比其义焉。

壬午年秋方汉文谨识于

苏州大学相门合经堂

附　录

方汉文主要论著

《缪斯与霓裳羽衣——文学和语言的比较研究》,陕西人民教育出版社,1992

《诗词格律新解》(与霍耀民合编),三秦书店,1994

《现代西方文艺心理学》,陕西人民教育出版社,1999

《西方文艺心理学史》,陕西人民出版社,1999

《后现代主义文化心理:拉康研究》,上海生活·读书·新知三联书店,2000

《比较文学高等原理》,南方出版社,2001

《比较文学基本原理》,苏州大学出版社,2002

在《中国社会科学》、《国外社会科学》、《光明日报》、《文汇报》、《外国文学评论》、《外国文学研究》、《国外文学》、《中国比较文学》、《文艺理论研究》、《学术月刊》等杂志发表比较文学与世界文学研究、比较文化研究、文艺理论以及英国文学、俄罗斯文学的论文100多篇。